KRİSTOLOJİYE GİRİŞ

Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar



Editörler

ZAFER DUYGU

KUTLU AKALIN

DİVAN Kitap

KRİSTOLOJİYE GİRİŞ

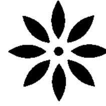
Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar



Editörler
Zafer DUYGU
Kutlu AKALIN

KRİSTOLOJİYE GİRİŞ

Miafizit, Dyofizit ve Khalkedoncu Anlayışlar



Editörler
Zafer DUYGU
Kutlu AKALIN

ISBN 978-605-4239-78.-8
Yayınevi Sertifika Numarası – 14320

KRİSTOLOJİYE GİRİŞ



Zafer Duygu - Kutlu Akalın

Kapak Tasarımı ve İç Tasarım
Divan

Baskı - Cilt
Step Ajans Matbaacılık Tanıtım ve Org. Ltd. Şti.
Göztepe Mah. İnönü Cad. No: 78
34200 Bağcılar/İstanbul
Tel: (212) 446 88 46

1. Baskı, Divan Kitap, 2018

DİVAN KİTAP
Tahtakale Mah. Ayçiçeği Sokak
Nu: 8/10 D: 6 Ispartakule - Avcılar - İstanbul
Tel: (212) 803 40 42
www.divankitap.com.tr
divan@divankitap.com.tr, divankitap@gmail.com

DİVAN KİTAP, Divan Kitap Matbaacılık Basın Yayın
Dağıtım ve Ajans Hizmetleri Ltd. Şti. yayın markasıdır.

İÇİNDEKİLER



Önsöz VII
Transliterasyon ve Diyakritik Kullanımına Dair Not 11

Sözlük 13

Birinci Kısım,
Sebastian P. Brock, "Monofizit Değil Miafizit!" 65

İkinci Kısım
Sebastian P. Brock, "VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'ndaki Konsillerde Bulunmayışı" 73

Üçüncü Kısım
Sebastian P. Brock, "'Nesturî' Kilisesi: Esefle Karşılanacak Bir İsimlendirme" 97

Dördüncü Kısım
Baby Varghese, "Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri" 113

Beşinci Kısım
John Mcguckin, "Aleksandreialı Aziz Kyrillos'un Miafizit Kristolojisi ve Khalkedoncu Dyofizitizm" 129

İNDEKS 153

ÖNSÖZ



Bu kitap çalışması, Süryanî diline, edebiyat geleneğine, tarihine, teolojisine ve kültürüne ilişkin batıda 17. yüzyıldan beri sürdürülen çalışmalar arasında en fazla önplâna çıkan bazılarını Türkçe'ye aktarmak düşüncesiyle başlattığımız projenin bir parçasıdır. Bu proje kapsamında *Süryanî Literatürü* ismini taşıyan başka bir cilt Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde daha önce yayınlanmıştı.

Bu çalışma, Süryanî Araştırmaları alanında büyük önem taşıyan bir konuya; İsa teolojisinin, yani "kristoloji" meselesinin tarihsel süreçte Süryanî geleneğinde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı sorusuna cevap vermeyi amaçlamıştır. Mesih'teki tabiatlara ilişkin tartışma ve spekülasyonları içeren bir disiplin olarak kristoloji, bütün tarih boyunca, fakat bilhassa Geç Antikçağ'da Hıristiyanlık dünyasında ve Süryanî geleneğinde muhtelif şekillerde tanımlanmıştı ve bu çeşitlilik diğer bazı sebeplerle birlikte Süryanî cemaat ve kilisesinin bölünmesine yol açmıştı.

Bilimsel bir disiplin olarak "kristoloji" Türkiye'de henüz çalışılmaya başlanmış bir alandır. Buna karşın, batı dünyasında bu alanda yürütülen çalışmalar bugün artık yeni bir evreye girmiştir. Ne var ki, Hıristiyanlık dünyasında farklı kilise merkezleri arasındaki bilindik "sapkınlık" suçlamaları çerçevesinde bazı Süryanî kiliselerinin isimlendirilmesine yönelik yanlışlıklar da hali hazırda sürmektedir. Bu bağlamda, hâlâ birçok modern araştırmada örneğin Süryanî (Kadim) Ortodoks Kilisesi mensupları için "Monofizit" tabirinin, Doğu Kilisesi mensupları için ise "Nesturî" tanımlamasının yapıldığı görülmektedir. Geç Antikçağ'da Hıristiyanlar arasında süregiden "sapkınlık" suçlamalarının ve "ötekileştirme" arayışlarının yansıması olan bu gibi tanımlamaların bilimsel açıdan yanlış olduğu ve artık değiştirilmesi gerektiği son dönemde yapılan araştırmalarla ortaya konulmaktadır. Nitekim elinizdeki bu çalışma, bu meseleye ilişkin olarak yakın zamanlarda vücut bulan bazı yeni paradigmaları da Türkçe okuyucularına aktarma amacı taşımaktadır.

Bununla birlikte, Hıristiyanlık dünyasında özellikle son elli yıllık zaman diliminde yapılan ve bazı kilise çevrelerinde önemli yankılar uyandıran ekümenik toplantılarda bölünmüş durumdaki kiliselerin yeniden müşterekte buluşturulmaları arayışları önplâna çıkmaktadır. Hıristiyan araştırmacılar tarafından yü-

rütülen bilimsel çalışmalarda kristoloji disiplini bu sebeple daha fazla önemsenmeye başlanmıştır. Çünkü bu çalışmalar, daha ziyade Mesih'e ilişkin geçmişte yaşanan anlaşmazlıkların nasıl giderilebileceği veya bu anlaşmazlıkların Batı ve Doğu Hıristiyan Cemaatleri tarafından hangi koşullar altında kabul edilebilir ortak bir düzleme oturtulabileceği sorununu gidermeyi amaçlamaktadır. Nitekim bu kitapta Türkçe tercümesini verdiğimiz makaleler okunduğunda görülecektir ki, söz konusu bu makaleler belirli bir oranda yukarıdaki projeye hizmet etmeyi amaçlayan bilimsel dayanaklar olmak üzere kaleme alınmışlardır. Fakat aslında öyle bir projeye hizmet için yazılmış olsalar da bilimsel nitelikleri açısından Türkiye'deki kristoloji çalışmalarına giriş yapmak isteyen ve temel konuları öğrenme ihtiyacı duyan okuyucuların ihtiyacını daha önce basılmış ve geniş coğrafyaların kristolojik tartışmalarını kavramamış yayınlardan daha rahat şekilde gidereceği görülecektir. Bahsi geçen projenin küresel açıdan taşıdığı önem, yani Hıristiyan veya örneğin Müslüman dünyalar açısından ne gibi sonuçlar doğurabileceği gibi konular bu kitap çalışmasının ilgi alanının dışında kalmaktadır. Bizim buradaki amacımız meseleye temel ve öncelikli olarak bilimsel açıdan bakmak ve Türkiye'de çok az bilinen kristoloji alanına katkı sağlamak olmuştur. Okuyucu elbette kristoloji alanında dünyada yazılmış belli başlı diğer eserlerde konunun daha dar bağlamdaki tartışmalarını izlemelidir.

Projemizin daha önce Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde yayınlanan cildine kapsamlı bir sözlük kısmı hazırlamıştık. Aynı sözlük bazı ilavelerle birlikte bu ciltte de verilmektedir. Sonrasında ise kristoloji konusunu ele alıp inceleyen önemli bazı makalelerin Türkçe tercümeleri sunulmaktadır. Okuyucu, bu makalelerde, geçmişte yaşamış önemli bazı Hıristiyan ilahiyatçıların İsa-Mesih teolojisine ilişkin spekülasyonlarını, kristolojik sorunların çözümüne ilişkin yaptıkları tanımlamaları, bu tanımlamaların Süryanî cemaatler arasında nasıl anlaşıldığını ve buradan kaynaklanan hatalı isimlendirmeleri bulabilecektir. Kitap kapsamındaki bölümleri daha detaylı şekilde şöyle verebiliriz:

1. Sözlük bölümü
2. Süryanî araştırmaları alanının günümüzde önde gelen bir ismi olan Sebastian P. Brock'un Süryanî Literatürü'nü konu edinen bir çalışmasını daha önce yayınladığımız ciltte kısmî bir tercüme halinde sunmuştuk. Bu ciltte, Brock'un bizce çok büyük önem taşıyan üç makalesini Türkçe'ye çevirerek takdim etmekteyiz. Bunlardan birincisi, *Christianesimo nella Storia* 37 (2016): ss. 45-52'de yayınlanan "Monofizit Değil, Miafizit!" isimli bir makale-

dir. Batıda yeni yayınlanmış olan bu makalenin Türkiye'deki uzmanlara kristoloji konusunda büyük yardımlar sağlayacağını umut ediyor ve meselenin batıda ne denli canlı bir tartışma konusu olduğunu göstereceği kanaatini taşıyoruz.

3. İkinci bölüm, Sebastian P. Brock'un *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, (Vienna 1994), ss. 69-86'de yayınladığı "VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'ndaki Konsillerde Bulunmayışı" ismini taşıyan makalesinin tercümesidir. İki ana kısımdan oluşan bu makale, birinci kısımda Doğu Kilisesi'nin erken yüzyıllarda eski İran sahasındaki tarihsel sürecini tasvir etmiş, daha büyük önem taşıyan ikinci kısmında ise teknik bazı tabirlerin kullanımından kaynaklanan terminoloji konularında tashihler yapmıştır. Bu makalenin Türkçe tercümesi daha önce başka bir yerde (Zafer Duygu, "Sebastian P. Brock: VI. Yüzyıla Kadar Sâsânî İmparatorluğu'nda Doğu Kilisesi ve Roma İmparatorluğu'ndaki Konsillerde Bulunmayışı", *Artuklu İnsan ve Toplum Bilim Dergisi*, 2: 1, 2017, ss. 71-85) yayınlanmıştı.
4. Brock, aynı bağlamdaki bir diğer makalesinde ise Süryanice ve Yunanca bazı kristolojik ifadeleri tanımlayıp karşılaştırarak kristolojik bir takım düzeltmelere gitmiştir. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 78: 3 (1996)'de bulunan bu makale, "'Nesturî' Kilisesi: Acınacak Bir İsimlendirme" adını taşımaktadır. Batıda alanın uzmanları arasında oldukça ses getiren bu makale, evvelce başka bir yerde Türkçe olarak da yayınlanmıştı (Kutlu Akalın – Zafer Duygu, "Sebastian P. Brock, Nesturî Kilisesi: Acınacak Bir İsimlendirme", *Journal of Mesopotamian Studies*, 2: 2, 2017).
5. Baby Varghese'nin *Christianesimo nella Storia* 37 (2016), ss. 31-44'te yeni yayınladığı "*Mia Physite* Christology and the Oriental Orthodox Churches"/"Miafizit Kristoloji ve Doğu Ortodoks Kiliseleri" isimli makalesi, Aleksandreia başpiskoposu Kyrillos, Eutykhes ve Antiokheialı Severos gibi konumuz açısından büyük önem taşıyan ilahiyatçıların kristolojik pozisyonlarını ve tanımlamalarını ana hatlarıyla özetlemesi bakımından okuyucuya yarar sağlayacaktır.
6. Aynı şekilde John McGuckin'in kaleme aldığı ve "Aleksandreialı Aziz Kyrillos'un Miafizit Kristolojisi ve Khalkedoncu Dyofizitizm" şeklinde Türkçeleştirdiğimiz yazı da okuyucuya Hıristiyanlık dünyasında ciddi parçalanmalara yol açan kristolojik problemlerin kökeni hakkında çok değerli teorik bilgiler sunmaktadır.

Hazırlamış olduğumuz “Sözlük” ile birlikte söz konusu bu makalelerin Türkiye’deki araştırmacılara, meraklılarına ve özellikle alanın öğrencilerine katkı sunması dileğiyle...

Zafer Duygu - Kutlu Akalın
(Mardin Artuklu Üniversitesi)
Mardin, 2018

TRANSLİTERASYON ve DİYAKRİTİK KULLANIMINA DAİR NOT



Tercümesini vermiş olduğumuz makalelerde yazarın tarzına müdahale etmemek için çok az değişiklik yapılmıştır. Yapılan bu değişiklikler ve açıklamalar "çevirenlerin notu" şeklinde dipnotlarda belirtilmiştir.

Süryanice terimler: Metin içinde Yazarlar kullanmadıkça diyakritikli karakterler (örneğin ḥ, ṭ, vs) kullanılmamıştır. Örneğin, "Yaᶜqub/Yaᶜqob" yerine "Yakup", "İsḥoq" yerine "İshak" tercih edilmiştir. Bu tür harflere sahip Süryanice kelimeler "Sözlük" bölümünde, madde başında önce diyakritiksiz, sonra orijinal alfabelerinde (harekesiz ve başka noktalama kullanmadan) ve sonra da "bilimsel transliterasyonunda" gösterilerek verilmiştir. Batı ve Doğu Süryanicesi telaffuz farkı sorunu çıkmaması için Sözlük madde başlıklarındaki transliterasyonda "uzun a"ya karşılık *ā* kullanılmıştır. Geçerli durumlarda kelime anlamı tırnak içinde verilmiştir.

Yunanca terimler: Bütün metinde (daha çok sözlükte ve bazen makalelerde) Yunanca'dan transliterasyon en rahat okunan Türkçe karakterlerle verilmiştir—Yunanca θ ve χ için *th* ve *kh* muhafaza edilmiştir. φ genelde *f* şeklinde verilse de özel isimler ve bazı teknik terimler için uluslararası literatürde tanınmış örneklerde *ph* bırakılmıştır, ör., Philo, Josephus, Ephesos, *physis*. *ου* da genelde *u* halinde verilmiştir, fakat *ousia* bu haliyle muhafaza edilmiştir. Bununla beraber, fark edilecektir ki "Hristiyan" ve "kristoloji" kelimeleri kaynak dilleri Yunanca'da aynı harfle başlamalarına rağmen ("*Khristianos*" ve "*khristologia*") Türkiye akademiyasında kabul edildikleri şekilde *h*- ve *k*- ile yazılmaya devam edilmiştir. Sözlükte Yunanca bir kelime madde başlığı olarak geçiyorsa, o maddenin açıklamasının başında Yunanca orijinali yazılmış ve bunun "bilimsel transliterasyonu" verilmiştir. Geçerli durumlarda kelime anlamı tırnak içinde verilmiştir.

Sözlük kısmında karşılaşılacak olan Yunanca şahıs isimleri, genelde literatürde en çok tanındıkları halleri ile bilimsel olarak en doğru yazımları arasında bir denge gözetilerek verilmiştir. Yunanca ve Latince özel isimlerin Modern Batı dillerinde muadilleri genellikle vardır, ama Türkçe'de neredeyse hiç olmadığı için bu durum doğal olarak bir sorun doğurmaktadır. Tercihen, Yunan kökenli şahısların isimleri olabildiğince Yunanca, Latin kökenli şahıslarınki Latince kurallara göre yazılmıştır. Okuyucuya çok yabancı gelecek kullanımlardan kaçı-

nılmıştır. Örneğin, Paulos'un ismi artık Türkiye akademiyasında çoğunlukla böyle kullanıldığı için "Paulus" veya "Pavlus" kullanılmamış, ancak bu durumun benzeri Arius için "Arios" diye uygulanmamıştır. Dört İncil'in isimleri de Türkçe'deki yaygın kullanımdaki gibi kalmıştır.

Şehir ve yer isimleri genelde ilgili tarihî kaynakların dilinde olduğu gibi verilmiştir. Bu bağlamda örneğin Kadıköy değil Khalkedon Konsili denilmiştir. Başkentin adında "Constantinopolis" diye Latince versiyonunda ısrar edilmiştir, zira Yunanca versiyonunu doğru şekilde "Konstantinupolis" diye yazmak okuyucuya fazla alışılmadık gelecekti. Şanlıurfa/Urfa yerine Urhoy, Diyarbakır yerine Amida kullanılmışsa da Nṣibin yerine Nusaybin kullanılmaya devam edilmiştir.

"İmlası sorunlu" Türkçe kelimelerde genelde TDK sözlüğü imlası hakem olarak alınmıştır. Nispet eki i hep şapkalı î yazılmıştır. Şapkalı a'larda bazı sadeleştirmelere gidilmiştir. Özel isimlerde ve dil isimlerinde şapka kullanılmamıştır.

SÖZLÜK



Bu sözlük *Süryanî Literatürü* ismini taşıyan daha önceki bir çalışmamızda ve ayrıca bu çalışmada karşılaşılan çeşitli teknik tabirler, tarihsel terimler ve konular hakkında kısa açıklamalar vermek amacıyla tasarlanmış ve hazırlanmıştır. Sözlüğün çoğu maddesi özellikle Süryanî tarihi ve kültürü bağlamında vurgulanmış açıklamalar içermektedir. Bu konular ve terimler hakkında tafsilatlı tanım ve açıklamalar elbette birçok başvuru eserinde bulunabilir. Burada başka eserlerin yanında şu üç temel başvuru eserinden ağırlıklı olarak faydalanmış bulunuyoruz:

Brock, Sebastian P., ve diğerleri (haz.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Cross, Frank L., ve Elizabeth A. Livingstone (haz), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. Baskı, Oxford-New York: Oxford University Press, 1997.

Duygu, Zafer, *Süryanî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan, 2017.

Abbasîler: Hz. Muhammed'in amcası Abbas ibn Abdülmuttalib'in ardından, 751-1258 arasında İslam Dünyasını Bağdat'tan yönetmiş bulunan hilafet devletidir. 762'den itibaren halife el-Mansur'un Dicle üzerinde inşa ettirdiği Bağdat şehri (halifelerin 836-892 arasında Samarra'yı seçmeleri hariç) başkent olarak kullanılmıştır. El-Mansur (ö. 775), Harun er-Raşid (hük. 786-809) ve el-Memun'un (hük. 813-833) hükümdarlık yılları en parlak dönemler olarak kabul edilir. Bağdat 1258'de Cengiz Han'ın komutanı Hülagü'nün şehri yıkmasına kadar başkent olarak kalmıştır. Bağdat'ta kurulan Beyt'ül-Hikme aracılığıyla 9. yüzyıl başından 11. yüzyıla kadar Süryanî ilim adamları (örneğin, Huneyn ibn İshak, Ebu Bişr Matta ibn Yunus, Yahya ibn Adi, Ebu el-Farac ibn el-Tayyib) özellikle tıp alanında ve Yunanca felsefe eserlerinin Arapça'ya çevrilmesi faaliyetlerinde önemli rol oynadılar. 860'lardan itibaren merkezden uzak kısımlarda çıkmaya başlayan isyanlar ve özerk sülalelerin bulundukları yerlerde siyaseten hâkim hale gelmeleriyle merkezî Abbasî yönetimi giderek zayıfladı, 13. yüzyıl ortasındaki büyük Moğol işgaliyle sona erdi.

Adday Doktrini/Öğretisi: Bu Süryanice eserde Nasıralı İsa ile Urhoy (Urfa) kralı Abgar'ın mektuplaştıklarına dair efsane, Havari Adday'ın Urhoy'a gönderilmesinin ve şehrin Hristiyanlaşmasındaki rolünün anlatısı ve İmparator Claudius'un karısı Protonike'nin Kutsal Haç'ı bulmasının öyküsü bulunmaktadır. Sonlara doğru metnin kral kâtibi Labubna tarafından yazılıp Urhoy kraliyet arşivlerine kaldırıldığı bilgisi yer almaktadır. Öykünün erken ve kısa bir varyantı Kaisareialı Eusebios'un Yunanca yazdığı *Kilise Tarihi*'nin I. Kitabı'nda bulunmaktadır ve kaynak olarak Urhoy arşivlerindeki Süryanice bir belge gösterilmektedir. Eusebios'un metninde Adday, Thaddaios (Lat. Taddeus) ismiyle bilinmektedir ve öyküde daha sonraki varyantlarda görülen bazı detaylar (mesela İsa'nın portresi) bulunmamaktadır.

Afrahat: (4. yüzyılın ilk yarısında faaldi). "Persli Bilge" diye tanınarak 23 tane Süryanice *İspat* kaleme almış olan yazardır. Modern literatürde, erken dönemlerde yaşamış olan Nusaybinli Yakup'la karıştırılmıştır. 23 *İspat*'ın neredeyse tamamı kesin şekilde tarihlendirilmiştir. 1-10 arasındakiler 336/7 yılına, 11-22 arasındakiler 343/4 yılına ve 23. *İspat* 345 yılı Ağustos ayına tarihlendirilir. *İspatlar*, Süryanice ilk önemli edebî eser olma hüviyeti taşımaktadır.

Ahamenişler: M.Ö. yaklaşık 550-330 arasında bugünkü İran'ın güneybatısındaki çekirdekten, önce Hindistan sınırına kadar bütün Önasya'yı, sonra Mısır ve

Güney Balkanlar'ı da içine alacak şekilde yayılarak o güne kadar dünyanın gördüğü en büyük devletlerden biri olmuştur. II. Kiros (Kuroş veya Keyhüsrev diye de bilinir, İng. Cyrus, ö. M.Ö. 530) kurucu ve en büyük hükümdarıdır. Kiros, Yahudilerin Babil Sürgünü'ne son verdiği için Kitab-ı Mukaddes'te "Rabbin Mesihi" diye adlandırılır (Yeşaya 45.1). Ahameniş İmparatorluğu merkezî bürokrasi, yol ağı ve posta teşkilatı, bütün yörelerde geçerli resmî dil kullanımı gibi yönleriyle çok etkin ve çağlar sonrasında dahi kalıcı etkisi olan bir yönetim kurmuştur. İmparatorluğun başkentlerinden Babil ve Susa'nın da bulunduğu Mezopotamya önemli bir yöre haline geldi. Diğer başkentler Persepolis (Taht-ı Cemşid), Ekbatana (Hagmadan) ve Pazargad'dır. Meşhur Yunan-Pers savaşları (492-479) I. Darios (hük. 522-486) ve I. Serhas (İng. Xerxes, hük. 486-465) zamanında meydana gelmiştir. Ahamenişler Makedonyalı Büyük İskender'in 334-331 arasındaki fetihleriyle siyasî varlıklarını kaybetmiş olsalar da, İskender'in 323'teki ölümüne kadar devlet yapısı çok az değişiklik geçirmiştir. 323'te Ahameniş İmparatorluğu İskender'in komutanları tarafından parçalanmıştır. Mısır'da Ptolemaios, Mezopotamya'nın batısında Antigonos, doğusunda ise Seleukos kendi devletlerini oluşturdular. Bunlardan Seleukos ve sülalesi zamanla Batıya doğru genişleyerek Akdeniz'in doğu kıyısını da ele geçirdiler. Mısır'ı elinde tutan Ptolemaios sülalesiyle savaştılar. Daha sonra M.Ö. 247'de kurulan İran'ın yerlisi Arşak ve Part sülaleleri de Ahamenişlerin ardılı olarak sayılırlar.

Akrostiş: Yun. ἀκροστιχίς *akrostikhis* "mısra-başı", Bir şiirin mısralarının ilk harflerinin birbiri ardına okunduğunda anlamlı sözler veya bir dizi oluşturacak şekilde seçilmesi. Şiirden başka, Afrahat'ın *İspatlar*'ında görüldüğü gibi her metnin ilk harfi de bunun gibi bir etki yaratabilir.

Aleksandreia (İskenderiye): M.Ö. 331 civarında Büyük İskender (Aleksandros) tarafından Mısır'da Nil deltasının en batısında Nil'in Kanopos koluyla Akdeniz arasında kurulmuştur. Kısa zamanda Mısır'ın en önemli şehri haline gelmiştir. İskender'in 323'te ölmesinden sonra komutanı Ptolemaios tarafından ele geçirildi ve onun sülalesi tarafından M.Ö. 47'de Romalı *consul* Iulius Caesar tarafından alınana kadar başkent olarak kullanıldı. Bu sürede şehirde dünyanın yedi harikasından İskenderiye Feneri (*Pharos*) ve Büyük Kütüphane (*Museion*) kuruldu. Şehir sadece Yunan/Helen kültürünün değil, Yahudi kültürünün de önemli bir merkezi haline geldi. Kitab-ı Mukaddes'in İbranice ve Aramice'den Yunanca'ya en önemli çevirisi (Lat. *Septuaginta*, "Yetmişler Versiyonu" veya kısalt. LXX, İng. Septuagint) burada yapıldı. Yahudi filozof Philo burada yaşadı (ö. M.S. 50). Roma İmparatorluğu döneminde şehrin kültürel önemi giderek art-

tı. Şehir, Clemens (ö. y. 215) ve Origenes (253/254) gibi ilahiyatçılarla beraber Hristiyanlığın erken döneminde de önemini korudu. Arius (ö. 336), Athanasios (ö. 373), Kyrillos (ö. 444), Dioskoros (ö.454) gibi isimler ve eserleri erken dönem Hristiyan teolojik tartışmalarına yön verdi. Öyle ki, 325 Nikaia (İznik) Konsili Aleksandreia'yı ülkenin en saygın dinî merkezlerinden birisi olarak göstermektedir. 381 Constantinopolis ve 451 Khalkedon konsilleriyle başkent Constantinopolis bu hiyerarşik protokolde daha yüksek bir konuma getirilince Aleksandreia ile Constantinopolis arasında rekabet başladı. 451 Konsili'nden sonra şehir ağırlıklı olarak Khalkedon Konsili karşıtı olmuştur. Fakat kimi zaman Melkit hiyerarşi baskın çıkmıştır. 616'da Sasanî hâkimiyeti ve 642'de Müslüman Arap hâkimiyeti altına girmesi şehrin miafizit karakterini sağlamlaştırdı. Müslümanların Nil deltasının güneyinde yeni bir yönetim merkezi (Fustat) kurmalarıyla İskenderiye siyasî ve sosyal önemini yitirmeye başladı.

Aleksandreia (İskenderiye) İlahiyat Okulu: Platon'la özdeşleştirilen felsefe geleneğine bağlı olarak, en azından Origenes'in müellifi olduğu "alegorik tefsir" ile kendini öne çıkaran yorum ekolüne verilen modern bir isimdir. Genelde İsa Mesih'in ilahî kimliğini açıklama tartışmalarında (kristoloji) "Antiokheia Okulu" kavramına karşıt olarak kullanılır. Okul, İsa Mesih'in ilahî tabiatını ve Şahsının (Lat. *persona*, Yun. πρόσωπον *prosōpon*, Süry. ܦܪܨܘܦܐ *pārṣōpā*) birliğini vurgulamıştır.

Anafora: Yun. ἀναφορά *anafora* "yukarı kaldırış, adama", Kutsal Ayinde "Kurbanın Sunumu" anlamına gelir ve Kutsal Ayinin en önemli kısmıdır. Bu kısımda okunan duaların sırasını sistematize eden ve dua metinlerini içeren yazı türüne de *anafora* denmektedir.

Anno Domini: Lat. "Rabb'in Yılında", "İsa'dan/Milattan Sonra" anlamına gelir. İngilizce modern literatürde artık Anno Domini ve kısaltması A.D. yerine C.E., Common Era (Ortak Çağ), tabiri giderek yaygın olarak kullanılmaktadır.

Anno Graecorum: Lat. "Yunanların Yılında", İskender'in ölümünden sonraki mücadele döneminde M.Ö. 312/311'de I. Seleukos Nikator'un Babil'e girişini takvim başlangıcı olarak alan Seleukos İmparatorluğu'nda ve dolayısıyla bütün Mezopotamya'da kullanılan takvimlerden biridir. "Yunanların Yılında" diye ifade edilen yılın Miladî karşılığını bulmak için bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Süryani historiyografi geleneğini temsil eden tarihçiler genellikle bu takvimi esas almışlardır.

Antiokheia (Antakya): Büyük İskender'in ölümünden sonra kendi devletlerini kuran komutanlarından Seleukos'un, M.Ö. 310'lu yıllarda Orontes (Asi) Nehri

üzerinde Silpios Dağı eteğinde babası Antiokhos hatırasına kurduğu şehirdir. Seleukoslar Devleti'nin en önemli şehirlerinden biri olarak kısa sürede gelişti. M.Ö. 64'te Roma İmparatorluğu'na katıldı. Roma ile Aleksandreia'dan sonraki üçüncü büyük şehir oldu. Hristiyanlara ilk defa bu ismin verildiği yer olarak kabul edilir (Yeni Ahit, *İşler* 11.26). 256'da Sasanîler tarafından ele geçirildiğinde nüfusunun büyük kısmı I. Şapur tarafından Pers topraklarına yerleştirildi. Geç Antik dönemde Romalıların Doğu başkentlerinden biriydi. İmparator Valens (ö. 378) Doğu sınırına yakınlığı nedeniyle uzun süre bu şehirde kaldı. 540'ta Sasanî hükümdarı II. Hüsrev (İng. Khosrow II) tarafından yağmalandı. Doğu Roma İmparatoru Iustinianus (ö. 565) tarafından geri alınsa da 7. yüzyıl başlarında tekrar Sasanî hâkimiyetine girdi. 637/8 civarında Müslüman Araplar şehri aldılar. Doğu Roma Devleti (Bizans) 969'ta şehri ele geçirmiş olsa da 1084'te bu sefer Selçuklular tarafından alındı. Haçlılar şehri 1098'de ele geçirdiler ve burada kendilerine ait bir Latin/Frank Prensliği kurdular. Bu 1268'e kadar devam etti. Şehir bu tarihte Memlükler'in eline geçti. Osmanlılar şehri 1516 Merc-i Dabık seferinden sonra aldılar. Antiokheia Roma idaresinde *Oriens* "Doğu" *praefectura*sının merkezi olduğu için Antiokheia'da mukim patrik ve metropolitler unvanlarında "Antiokheia ve bütün Doğu'nun Patriği" ifadesini kullanırlar.

Antiokheia (Antakya) İlahiyat Okulu: Kristoloji tartışmalarında özellikle Aleksandreia (İskenderiye) İlahiyat Okulu'nun görüşlerine karşıt görüşlerle ilişkilendirilen felsefe geleneğine verilen modern isimdir. Antiokheia usulü Kitab-ı Mukaddes tefsir geleneği alegori yerine lafzî, literal, tarihî yoruma ağırlık verir, bunun yanında Kitab-ı Mukaddes metninde daha derin manevî anlamlara bakılmasının önemine de değinir. Samosatalı Paulos ve Antiokheialı Lukianos'un bu tür tefsirle gevşek bağları olduğu söylense de bu düşünce ekolünün asıl temsilcilerinin Arius sonrası kristolojik tartışmalarda biçimlendiği görüşü daha ağır basmaktadır. Tarsoslu Diodoros, Ioannes Khrysostomos, Mopsuestialı Theodoros, Nestorios ve Kyrrhoslu Theodoretos önemli temsilcileridir. Kristolojik bağlamda İsa Mesih'in ilahî tabiatından ayrı olarak insanî tabiatına ve yaptığı ahlakî seçimlere vurgu yapar. Bu yüzden Aleksandreia Okulu'nun yaptığı İsa Mesih'teki ilahî birlik vurgusundan geri kalır veya diğer bir değişle onun kristolojik değerini biraz daha düşürür.

Antoloji: Yun. ἀνθολογία *anthologia* "çiçek derlemesi", Çeşitli yazı türlerinden örneklerin bir araya getirildiği derlemelerdir. Derlemenin neye göre yapıldığı tamamen derleyenine bağlıdır.

***Afthartodoketizm* (Halikarnassoslu Iulianos'a Atfedilen Öğreti):** Yun. ἄφθαρτος *afthartos* "çürümez, bozulmaz" ve δοκέω *dokeō* "görünmek", Halikarnassos piskoposu Iulianos (ö. y. 520) tarafından öne sürülen ve sonuç olarak Miafizit kristoloji içinde ayrılıkçı bir hareket olarak Antiokheialı Severos'un öğretisinin karşıt kutbunu teşkil eden görüştür. Bu görüşe göre, Mesih'in bedeni çarmıha gerilmesinden önce de çürümez ve bozulmaz (*afthartos*) mahiyetteydi. Iulianos'a göre Mesih'in vücudu, insan vücudunun aksine, uyku ve ölüm gibi değişikliklere maruz kalamazdı. Mesih insanî kusurlara ancak kendi iradesi ile boyun eğmişti. *Afthartodoketizm* 8. ve 9. yüzyıllarda özellikle Ermeni ve kısmen Süryanî kiliselerinde etkili olmuştur.

Apokaliptik: Yun. ἀποκαλυπτικός *apokalyptikos* "açığa vurucu; vahye dair", Dünyanın sonuna ilişkin dinî metinleri içeren yazı türüdür. Bu metinler normalde bilinmeyen, görülmeyen bilgileri açıp ortaya çıkardıklarını iddia ederler. Apokaliptik türdeki metinlerin kehanetten farkı o anki zaman veya gelecekteki bir an yerine bütün yaratılışın sonu ile ilgili açıklamalarda bulunmalarıdır. Kitab-ı Mukaddes çalışmaları alanında tam anlamıyla apokaliptik metinlerin ilki olarak Danyal Kitabı gösterilir. Yeni Ahit'te kanonik kitaplar arasında Aziz Yuhanna'nın Vahyi (veya sadece Vahiy Kitabı) ve kanonik olmayan metinlerden Aziz Petros Vahyi temel örnek olarak gösterilir. Apokaliptik izler başka metinler içinde de görülebilmektedir.

Apokrif: Yun. ἀπόκρυφος *apokryfos* "saklanmış, bastırılmış; özgün olmayan", Temel olarak Tanak'ın Aleksandreia'da oluşturulmuş Yunanca versiyonunda (bk. "Septuaginta") bulunan ama özgün İbranice-Aramice Tanak metninde bulunmayan metinlerdir. Yazılış tarihleri genelde M.Ö. 300-M.S. 100 arasında özellikle M.Ö. 200-M.S. 70 arasına düşer. Aleksandreia merkezli Helenistik Yahudi kültüründen yine Helenistik kültürlü ilk Hristiyan âlim ve yorumculara hemen hemen tamamıyla Tanak metni olarak geçti. Daha sonra 16. yüzyılda Protestanlığın yayıldığı sırada bu kitaplar İbranice-Aramice Tanak metninde bulunmadıkları için kanonik olarak kabul edilmediler ve Kitab-ı Mukaddes külliyatından çıkarıldılar veya Martin Luther'in yaptığı gibi "faydalı ve okunması iyi metinler" diye nitelendirilerek "ek" olarak ayrıldılar. "Apokrif" tarifi bundan başka ayrıca özellikle bugün kabul edilmiş Yeni Ahit külliyatına ve kanonuna dâhil edilmemiş olan, erken Hristiyanlık döneminden kalma metinleri de kapsar. Bunlar arasında farklı geleneklerin kabul ettiği İncil'ler ve çeşitli elçilere atfedilen *İşler* ve *Mektup* metinleri vardır.

Apologia: Yun. ἀπολογία *apologia* "sanık savunması". Hristiyan inancını, pagan, Yahudi veya Müslüman inancına karşı ve bunlardan gelebilecek eleştirilere karşı savunmaya yönelik metinlerdir. İngilizce'deki aynı kökten *apologetics* terimi bu tür metinleri çalışan alt bilim dalını ifade eder.

Aramice: Samî dillerinin kuzeybatı grubuna dâhil edilen bir dildir. Aynı grupta İbranice, Fenikece ve Ugarit de gösterilir. Aramice 3000 yıla yakın bir süredir çeşitli lehçeler halinde ve diğer Samî dilleriyle de yüksek bir etkinlik içerisinde konuşulmuş ve çoğu zaman özgün yazı türlerinde yazılmıştır. Aramî lehçelerinden Süryanice günümüze en çok yazılı izi kalmış olan lehçedir ve teknik olarak Aramice'nin Urhoy (Şanlıurfa) lehçesi olsa da gelişmişliğinden ötürü artık dil olarak tanımlanır. M.Ö. 6. yüzyıldan M.S. 7. yüzyıla kadar Ortadoğu'nun büyük ihtimalle en yaygın dili Aramiçeydi. M.Ö. 6.-4. yüzyıllarda Eski Farsça, M.Ö. 3.-M.S. 7. yüzyıllarda Yunanca ve M.Ö. 3.-7. yüzyıllarda Orta Farsça ile ortak olarak yaygın kullanımdaydı. Günümüzde yaygın olarak kabul edilen bilimsel görüşlere göre Aramice'nin beş ana devresi vardır: (1) Eski Aramice: M.Ö. 900-600, (2) İmparatorluk Aramicesi veya Resmî Aramice: M.Ö. 600-200, (3) Orta Aramice: M.Ö. 200-M.S. 250, (4) Geç Aramice: M.S. 3. yüzyıl-y. 1200, (5) Modern Aramice veya Neo-Aramice. Modern Aramice'nin konuşulduğu yerler dört ana gruba ayrılır: (a) Batı Modern Aramicesi: Suriye'de Şam'ın kuzey ve kuzeydoğusundaki dağlık bölgedeki Maʿlula ve diğer köyler, (b) Merkezî Modern Aramice: Ana diyalekti Turoyo (ܛܘܪܝܐ *ṭurāyā*) olup Türkiye'de Tur Abdin'de ve ayrıca buradan dışarı göç etmiş cemaatlerde, (c) Kuzey-Doğu Modern Aramicesi: Dicle'nin doğusu, Musul'un kuzeyi ile çevrili bölgede ve buradan kaynaklanan diasporada, (d) Güney-Doğu Modern Aramicesi: Kaybolmaya yüz tutmuş Manda'î lehçeleri de dahil olmak üzere, Güney Irak ve Batı İran'da.

Aramîler: Asur kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla M.Ö. 1100-700 yılları arasında Mezopotamya ve Akdeniz kıyısında hemen her yerde görülebilen halktır. M.Ö. 1000 civarında bugünkü Suriye'nin farklı yerlerindeki yazıtlarında kendi yerel Aramice yazılarını kullanan küçük Aramî krallıkları ortaya çıktı ve sonraki iki yüzyıl içinde Asur İmparatorluğu tarafından ele geçirildiler. Tanak birçok bölümde (Krallar ve Tarihler) İsrael ve Yuda krallıklarıyla komşu Aramî krallıklar arasındaki savaşlardan bahseder. Buralarda geçen Aramî kelimesi Tanak'ın Süryanice çevirisi Peşitta'da "Edomlular" diye zikredilmektedir, çünkü o dönemlerin Süryanice tercümanları Aramîlerin sadece Fırat'ın doğusunda yaşadıklarını kabul ediyorlardı. Yeni Ahit'in Peşitta versiyonunda "Aramî" terimi "putperest" anlamında kullanılmıştır (İşler 21:28, Romalılar 1:16). Zamanla bu

terim *ārāmāyā* (Batı Süry. telaffuzla *oromoyo*) ve *armāyā* diye iki farklı şekilde kullanılmaya başlandı: *ārāmāyā* etnik bir terim haline geldi, *armāyā* "pagan" anlamını korudu. *Ārāmāyā*'nın etnik bir terim olarak kullanılmasına Suruçlu Yakup'un bir *memra*sında rastlanmaktadır (Bedjan, V, 474). Pek çok Süryanî yazarın eserinde *ārāmāyā ve suryāyā* konuşulan dil manasında ve birbirine eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Bazen etnik terim olarak kullanıldığı olmuştur: Eusebios'un *Kilise Tarihi*'nin Süryanice metninde Bardaysan'dan bir yerde *suryāyā* (Wright ed, 183) bir yerde *ārāmāyā* (Wright ed, 243) olarak bahsedilmiştir. Urhoylu Yakup "biz Süryanîler, yahut Aramîler," tabirini kullanır. Bu denklik Süryanî Mikhael tarafından *Tarih* eserinin ek kısmında da perçinlenir. Modern zamanlarda özellikle Batı Süryanîleri'nin Aramîlerle akrabalığı ve dolayısıyla etnik ilişkisi Asurlularla kurulmuş etnik ilişkiye alternatif olarak sunulmaya başlandı.

Ariusçuluk: İsa Mesih'in tam tanrısallığını reddeden ana inanç, Hristiyanlık kaynaklarında "heretik, sapkın" olarak nitelendirilir. Libyalı Arius (Yun. Ἄρειος *Areios*, ö. 336) tarafından öne sürülmüştür. Hemen hemen bütün "sapkın" görüşlerde olduğu gibi, Arius'un kendi yazdıkları günümüze kalmamış ve rakipleri tarafından alıntılar veya yakıştırmalar olarak aktarılmıştır. Bunlardan anlaşıldığı kadarıyla Arius'a göre "Allah'ın Oğlu" İsa, Baba (Tanrı) gibi öncesiz ve sonrasız değildi, Baba tarafından evrenin yaratılışında rol alması için her şeyden önce yaratılmıştı. Bu yüzden, tabiatı gereği tanrısal değildi, ama yaratılmıştı ve değişime tabiydi. Fakat İsa Mesih'e Allah'ın doğrudan yarattığı tek şey olduğu için ve daha sonraki doğruluğundan dolayı Baba tarafından "Allah'ın Oğlu" unvanı verilmişti. "Ariusçu" (İng. *Arian*) görüşleri savunan herkesin dogmalarında tam bir birlik olduğu söylenmemiştir. Tarihteki yorumculara göre Ariusçu görüş Hristiyan inancının pagan tesirlerle yozlaşmasından ibaret olsa da, bazı modern yorumculara göre Ariusçuluğun amacı vücuda bürünmüş (İng. *incarnate*) Oğul'da görülen bazı kısıtlamalardan dolayı Baba'nın tanrısal tabiatına halel gelmesini engellemekti. Y. 320'deki Aleksandreia yerel konsilinde (şehrin piskoposu Aleksandros tarafından) yasaklanmış olmasına rağmen etkisini sürdüren Ariusçu akım, 325 Nikaia Ekümenik Konsili'nde de tartışıldı ve yasaklandı. Burada Ariusçuların en büyük muhalifi henüz sadece bir diyakoz olan Athanasios'tu. Konsilden önce ve konsil sırasında Arius'a karşı görüşte olan İmparator Constantinus bir süre sonra Ariusçu akımı serbest bıraktı ve bu kez Arius karşıtlarını sürgüne gönderdi. Arius'un üzerindeki aforoz kararı da bu süreçte kaldırıldı. Constantinus'tan sonraki imparatorların imparatorluğun batı yarısında

örgütlü kiliseyle muhalefet haline düşme pahasına Ariusçu akımı sahiplendikleri görülmektedir. Constantius ile Valens isimli imparatorlar bu bağlamda örnek olarak gösterilebilir. I. Theodosios (hük. 379-392) döneminde Ariusçuluk kesin olarak terk edilmiş ve uğradığı baskıların sonunda "sapkın" inançlar kategorisine sokulmuştur.

Ayin: Özellikle ilahlara veya Allah'a sunu, adak, kurban verme kısmını da içeren, özel bina veya mekân, rahipler ve yardımcıları, kıyafetler ve başka özel eşyayla beraber sadece ruhban tarafından veya cemaatin de katılımda bulunabildiği ibadet töreni.

Babay: (İng. vs., Babai, ö. 628) Büyük Babay diye bilinen ilahiyatçı ve manastır hayatına dair eserlerin yazarıdır. Nusaybin Okulu'nda öğrencilik yaptıktan sonra 571'de kurulmuş olan Büyük Manastır'da keşiş oldu. 604'ten sonra başkeşişlik yaptı. 609'dan itibaren 628 yılına kadar geçen süreçte boş kalan Doğu Kilisesi Katolikosluk mevkiini gayri resmi şekilde doldurmuş ve bu yüzden de adeta bu kilisenin dağılmasını önlemiştir. *Birlik Kitabı* adıyla tanınan meşhur eseri, Doğu Kilisesi kristolojisinin ana kaynaklarından birisidir.

Bardaysan: (ö. 222). Süryanice yazdığı bilinen en eski yazardır. Urhoy (Urfa) Kralı VIII. Abgar'ın (177-212) sarayıyla bağlantılı olduğu bilinmektedir. İsmi o günlerde Urhoy içinden geçmekte olan Daysan nehrinden gelir. Bardaysan'ın Markion ve astrologlara karşı yazdığı eserler maalesef daha sonraları doğru inançtan ayrıldığı gerekçesiyle yok edilmiştir. Öğrencisi Philippos tarafından yazıldığı anlaşılan ve *Ülkelerin Kanunlarının Kitabı* (veya *Kader Üzerine*) diye bilinen eserde Bardaysan kader ve özgür irade üzerine felsefî bir diyalogda başkahraman olarak geçmektedir.

Başdiyakoz: Yun. διάκος *diakos* "yardımcı, çırak", Kilise ruhban hiyerarşisinde henüz rahiplerden sayılmayan, ama ayin yönetiminde rahiplere yardımcı olarak bulunan diyakozların başı. Sadece ayinler gibi formal olaylarda değil, toplumsal hayatta da cemaatin kiliseyle ilişkilerinde görevleri olur.

Başpiskopos: Yun. ἐπίσκοπος *episkopos* "nezaret eden, denetleyen", Kilise idaresinde ayin yürütme yetkisi bulunan ve belirli bir bölgenin manevî hayatından sorumlu olan rahiplerin başı.

Batı Kilisesi: Daha önceki tarihlerde de kısa süren ayrılıklar olmuşsa da, en keskin ve halen geçerli ayrılık olan 1054 ayrılığına kadar doktrinsel anlamda birlik sayılan Roma ve Constantinopolis kiliseleri için kullanılan tabirdir. Buna karşılık gelen hiyerarşi İran nüfuz sahasında kurulu olan Doğu Kilisesi'dir. 451 Khal-

kedon Konsili'nden sonra Roma ülkesinin doğu eyaletlerinde yaşayan Hristiyanların ayrı ruhban hiyerarşileri halinde teşkilatlandıkları da unutulmamalıdır.

Bibliotheca Hagiographica Orientalis: Lat. *Doğu Hagiyografisi Kitaplığı*, Arapça, Süryanice, Ermenice, Kıbtice ve Geez Dilinde (Etiyopya'da) yazılmış, aziz hayatları, emanetleri ve mucizelerini konu alan metinlerin azizlerin isimleri sırasında verilen katalogdur. Elyazmaları, metinlerin ilk satırları (*incipit*) ve edisyonlar hakkında da bilgi verir.

***Birlik Kitabı* (İng. *Book of the Union*, Lat. *Liber de Unione*):** Büyük Babay'ın (y. 551-628) "[Mesih'in] İlahiyeti ve İnsaniyeti ve Kişiliğindeki Birliğe Dair" başlıklı eserine Süryanî çalışmaları literatüründe verilen isim. Doğu Kilisesi kristolojisinin bugüne kadarki en önemli açıklamasıdır.

Büyük Çile: Hristiyan takviminde Paskalya döneminde Kutsal Hafta'nın Cuma günü, İncil anlatıları çerçevesinde İsa Mesih'in Romalılar tarafından işkenceye çekilip çarmıha gerilmesi ve son nefesini vermesi.

Büyük Perhiz: Hristiyan takviminde Paskalya pazarından yedi hafta önce başlayan bir dönemdir. İsa Mesih'in büyük çilesini anmaya yönelik uygulanır. Besin ve lüks tüketim malzemelerinden kademeli olarak artan bir ölçüde imtina edilir.

Cizvit: Fransızca *jesuite* "İsacı", 1534'te İspanya'da Loyolalı Ignatius tarafından Roma Katolik Kilisesi bünyesinde ve Papa'nın yönlendirmesine açık olarak kurulmuş olan cemiyettir. Ignatius'un askerî geçmişinin de etkisiyle, genelde Katolik Kilisesi'nin çeşitli misyonlarını yerine getirmek için üstün çaba gösteren bireylerden oluşur.

Constantinopolis: Yun.: Κωνσταντινούπολις, *Kōnstantinupolis,* "Constantinus'un Şehri", 330'da Roma imparatoru I. Constantinus'un Marmara Denizi'yle Karadeniz arasındaki boğazın girişindeki bir yarımadada kurulu olan Byzantion şehrini başkent olarak tayin edip "Yeni Roma" diye adlandırması ve ardından gelen imparatorların da imar ve iskan faaliyetleriyle kalıcı başkent olmuş Akdeniz havzasının en büyük şehirlerinden biridir. Kısa süre içinde kurucusunun adıyla ve sadece *polis* (Yun. "şehir") diye anılmaya başladı. 330'dan 1204'e kadar kesintisiz olarak Doğu Roma İmparatorluğu'na başkentlik yapmıştır. 1204-1261 arasında 4. Haçlı Seferi sonucunda Venedik ve Latin idaresine girmişti. 1261'de Nicaea/Nikaia (İznik) merkezli Bizans sülalesi tarafından tekrar alındı. 1453'e kadar Bizans Devleti başkentliğini yaptı. Başkent olması nedeniyle birçok önemli siyasî, sosyal, kültürel ve sanatsal olaya sahne olmuştur. 2. Ekümenik Konsil 381'de, 5. Ekümenik Konsil 553'te ve 6. Ekümenik Konsil 680-681'de bura-

da toplandı. 1453'te Osmanlı Sultanı II. Mehmet tarafından alındıktan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti oldu.

Credo: Lat. "İnanıyorum", (İng. *creed*) dinî iman ifadesidir. Çoğunlukla Nikaia-Constantinopolis *Credo*'su diye bilinen, önce 325'te Nikaia'daki konsilde formüle edilen, daha sonra 381'deki Constantinopolis Konsili'nde tamamlanan iman ifadesidir. Önceleri ve bu konsillerin formülasyonlarıyla beraber vaftiz sırasında okunan iman ifadesi olarak geçiyordu. Ancak sonraları Kutsal Ayinde de okunmaya başlandı. Tarihî kaynaklarda Süry. ܐܪܙܐ veya ܪܐܙܐ *rāzā* ve ܣܘܡܒܘܠܘܢ veya ܣܘܡܒܘܠ *sumbolon*, Yun. σύμβολον *symbolon* ve Lat. *symbolum* olarak görülebilir.

Curetonian: William Cureton'dan dolayı bir elyazmasına verilen *Curetonianus* isminin İngilizce'deki kullanımıdır: (a) Mısır'da bulunan Wadi Natrun'daki Süryanîler Manastırı'ndan 1842'de Londra'ya getirilmiş olan Süryanî elyazmaları içinde bulunan ve Yeni Ahit'in en erken elyazmalarından birindeki Süryanice'ye ve (b) bu erken dönem Süryanice'yle yazılmış Yeni Ahit metinlerine verilen isim. William Cureton bu el yazması fragmanlarını 6. yüzyıla tarihlendirse de uzmanlar elyazmasındaki Yeni Ahit metninin kendisinin çok büyük ihtimalle 2. yüzyıla tarihlendirilmesi gerektiğini belirtmektedirler.

Çile: Yun. ἄσκησις, *askēsis* "egzersiz, alıştırma; terbiye" (İng. *ascesis*), manevî amaçlarla bireyin kendini dünyevî rahatlıklardan uzakta tutması. Çok farklı yöntemlerde tatbik ediliyor olabilir. Hristiyan hagiyografisinde geçen ἀσκητικός *askētikos* (İng. *ascetic*) terimini "çileci" diye karşıladık.

Deccal: Yun. ἀντίχριστος *antikhristos* "yalancı mesih". Yeni Ahit'te geçen bu terim İsa Mesih'in Dünya'ya ikinci gelişinde mücadele edeceği sahte Mesih için kullanılır. Yunanca'daki *anti-* öneki bugünkü kullanımın tersine aslında "yerine, hilafına" anlamına gelmektedir. Bu sebeple *antikhristos* aslında "[gerçek] mesih yerine geçmiş" olandır. Kitab-ı Mukaddes şirketinin İncillerinde ise *antikhristos* yerine "mesih-karşıtı" tabiri kullanılır. Türkçe'de kullanılan "Deccal" Arapça'daki *Mesih ed-Deccal* tabirinin kısaltmasıdır. *Deccal* "yanıltıcı, saptırıcı; sahte" anlamlarına gelir.

Derkenar: Kitap şeklinde basılmış eserlerde her sayfada metinle sayfa kenarı arasında bırakılan boşluk (İng. *margin*). Bu boşluklar zamanla metin hakkında notlar, düzeltmeler, hatırlatma işaretleri ve hatta küçük resimlerle işaretlenmiş olabilir. Eski bazı elyazmalarının derkenarlarında metnin bölümlerinin ayrımına dair notlar (*skholia*) ve işaretlemeler de bulunurdu. Birçok elyazmasının

derkenarında kaleme aldığı dönemle ilgili tarihsel bilgilere de rastlanabilir. Derkenarda yazılan her tür şeye İngilizce'de *marginalia* adı verilir.

Diatessaron: Yun. διὰ τεσσάρων *dia tessarōn* "dörtlü aracılığıyla", Büyük ihtimalle 150-160 yıllarında Tatianus tarafından oluşturulmuş, Dört İncil metnini devamlı bir bütünlük halinde sunmayı amaçlamış bir derlemedir. Özellikle Süryanî Hristiyanlığı'nda 5. yüzyıla kadar Yeni Ahit olarak bu metin kullanılmıştı. Özgün dilinin Yunanca veya Süryanice'den hangisi olduğu bile henüz açığa çıkmamıştır.

Din Şahidi: Süry. ܡܘܕܝܢܐ *mawdyānā* (İng. confessor) inancı nedeniyle kovuşturmaya ve işkencelere maruz kalan, ancak şehit edilmemiş olan müminlere verilen unvan. İngilizce yayınlarda "confessor" tabiri yaygın olarak günah çıkarıcı rahip için de kullanılsa da ikisi arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Diriliş: İsa Mesih'in çarmıha gerildikten, orada son nefesini verdikten ve mezara konduktan üç gün sonra dirilmesi; Paskalya Bayramı Pazar günkü bu dirilmeyi andığı için Paskalya Diriliş Bayramı'dır, o Pazar günü de Diriliş Pazarı diye anılır.

Diyakoz: Yun. διάκος *diakos* "yardımcı, çırak", Kilise ruhban hiyerarşisinde henüz rahiplerden sayılmayan, ama ayin yönetiminde rahiplere yardımcı olarak bulunan şahıslardır. Sadece ayinler gibi formal olaylarda değil, toplumsal hayatta da cemaatin kiliseyle ilişkilerinde görevleri olur.

Diyakritik: Yun. διακριτικός *diakritikós* "ayırtedici" (İng. diacritic veya diacritical mark), her alfabede birbirine çok benzeyen simgelerin birbirlerinden farklarını göstermeye yarayan ufak tefek ek sembollerdir. Örneğin, Türkçe'de c ve ç birbirlerinden altta harfe bitişik yazılan küçük kanca gibi şekille ayrılır. Süryanice'nin ve Arapça'nın hareke sisteminde kullanılan işaretler veya noktalar da teknik olarak harf olmadıkları için diyakritik olarak sınıflandırılmışlardır. Fakat Süryanice'de diyakritik için en kolay verilecek örnek *rukākā* ve *qušāyā* noktalarıdır. Diyakritikler ayrıca bilimsel transliterasyonda özellikle işlev sahibidirler. Örneğin Süryanice ܛ Latin harfine transliterasyonda ṭ diye altında noktayla yazıldığı için Süryanice ܬ ve Latin harflerindeki t harfinden ayrılabilir.

Diyalekt: Aynı dilin çoğunlukla yöresel, ama bazen etnik ve sınıfsal nedenlerle değişiklik gösteren farklı kullanımlarıdır.

Doğu Hristiyanlığı: (a) Roma İmparatorluğu açısından bakıldığında, imparatorluğun doğu sınırının ötesinde bulunan Hristiyan dünyasıdır; (b) Teolojik açıdan bakıldığında, Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinde yaşayan, fakat itikadî açıdan bazen farklı eğilimleri benimsemiş Hristiyanların oluşturduğu

dünyadır; (c) Yunanca litürjiyi kabul edip uygulayan kiliselerden farklı olarak Süryanice, Ermenice veya Kıbtice gibi dilleri ayin dili olarak esas alan Hristiyanlardır.

Doğu Kilisesi: Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırı ötesindeki Sasanî İmparatorluğu içinde kurulmuş ve zamanla Çin ve Hindistan'a kadar yayılmış kilisedir. Geleneksel olarak kuruluşunu Urhoylu Adday (Thaddaeus), Mari ve Elçi Thomas'a dayandırır. Sasanî İmparatoru II. Şapur zamanındaki kovuşturmalardan sonra 410'daki Seleukeia-Ktesifon Konsiliyle Sasanî devleti tarafından tanındı. Seleukeia-Ktesifon metropoliti, Katolikos unvanıyla kiliseye başkanlık ederdi.

Doğuş: Süry. ܝܠܕܐ *Yaldā*, İsa Mesih'in dünyaya gelişini yad eden bayramdır.

Doketizm: Yun. δοκέω *dokeō* "görünmek", İsa Mesih'in aslında gerçekten insan olmadığına inanan, İncil'de bahsedilen olayların onun üzerinde gerçekten olmadığını, olmuş gibi göründüğünü öne süren bir yorumlamaydı.

Dyofizit veya Diofizit: Yun. δύο + φύσις "iki + tabiat", δυοφυσῖται *dyofysitai* "iki tabiatçılar", Kristolojide Mesih'in Şahsı'nda biri ilahî diğeri insanî olmak üzere iki ayrı tabiat bulunduğuna inandığı iddia edilen inanç akımı taraftarlarıdır. Tarihî kaynaklarda Miafizitler tarafından Khalkedon Konsili yanlılarına verilen aşağılayıcı lakaptır. Ayrıca, Nestorios'a atfedilen kristolojiyi tanımlamak için de kullanıldığı görülür. Modern literatürde Khalkedon Konsili taraftarlarıyla karşıtları arasındaki tartışmaların anlatımında kısa yol olarak Khalkedon Konsili yanlıları için kullanıldığı görülebilir.

Dyoteletist veya Dyotheletist: Yun. δύο + θέλημα "iki + istek/irade", 624'te İmparator Herakleios'un emrettiği toplantılarda Miafizit görüşlerle uzlaşmaya varılması için çıkarılan *Monotheletist* görüşe karşı olarak gelişmiştir. İsa Mesih'te (ayrı değil birbirine iç içe girmiş vaziyette) iki doğadan başka iki irade olduğunu ilan eden III. Constantinopolis Konsili (681) görüşüdür.

Editio princeps: Lat. "asıl edisyon". Literatürde, daha önce sadece el yazması olarak mevcut kalmış, ve yeni nüshaları yine elyazması şeklinde yapılmış bir metnin ilk basılı edisyonu anlamına gelen terimdir.

Efrem: (ö. 373). Diyakoz, şair ve ilahiyatçıdır. Nusaybin yöresinde 4. yüzyıl başlarında doğmuştur. Yaşamının büyük kısmını Nusaybin'de meşhur Nusaybin piskoposu Yakup ile onun haleflerine hizmetle sürdürmüştür. 363 yılında Nusaybin'in Romalılar tarafından Sasanilere verilmesiyle birlikte büyük ihtimalle ilk önce Amida'ya (Diyarbakır), fakat sonrasında kesin olarak Urhoy'a yerleşti ve orada on yıl yaşadıktan sonra öldü. Eserleri mensur metinler, sanatsal nesir-

ler, *madroşe* ve *mimre* olarak sınıflandırılır. Çok kısa sürede bütün Hristiyanlık dünyasında kabul edilmiş bir şöhrete sahiptir.

Ekümenik Konsil: Yun. οἰκουμένη (γῆ) *oikumenē (gē)* "iskân edilen, yaşanılan (toprak)" = evren. "Evrensel" anlamındaki οἰκουμενικός *oikumenikos* sıfatı Roma İmparatoru tarafından düzenlenen olabilecek en geniş katılımlı konsillere verilmiştir. Yerel konsillerle karşılaştırıldığında bütün imparatorluktaki hatta imparatorluk dışındaki Hristiyanların da uymaları gereken kurullar olmaları düşüncesiyle çıkmıştır. Bugün bazı Hristiyan kiliseleri tarafından yedi konsil ekümenik, yani evrensel anlamda bağlayıcı, kabul edilmektedir: 325 Nikaia, 381 Constantinopolis, 431 Ephesos, 451 Khalkedon, 553 Constantinopolis, 680-681 Constantinopolis, 787 Nikaia.

Elçilerin İşleri: Yeni Ahit'in Dört İncil'den sonra gelen beşinci kitabı. Aslında özellikle Petros ve Paulos'un işlerini konu edindiği halde, İsa Mesih'ten sonra Kilise'nin devamının ve kalıcılığının elçilerin hepsi tarafından sağlandığı düşüncesini taşır. Birçok bilim insanına göre Elçilerin İşleri kitabı, Hristiyanlığın başlangıç aşamasında İsa'nın gerçek havarileriyle Paulos arasında yaşanan derin görüş ayrılıklarını ve mücadeleleri gizleyebilmek amacıyla kaleme alınmıştı.

Emevîler: 661'den sonra Suriye valisi Muaviye tarafından kurulmuş ve yaklaşık 750'ye kadar bütün İslam âlemini siyasî açıdan yönetmiş olan hilafet devletidir. Başkenti Şam'dır. Emevî yönetimi sırasında Müslüman Arap orduları Orta Asya ve Batı Avrupa'yı ele geçirmişlerdir. Hem bundan önceki Dört Halife döneminden kalan hem de devletin sınırlarının genişlemesi yüzünden ortaya çıkan problemlerle baş edebilmek için Emevîler merkezî yönetim, vergilendirme, bürokrasi, haberleşme, adalet gibi alanlarda o dönemin diğer devletlerindeki gibi uygulamalar yapmışlardır.

Enkarnasyon: Lat. *incarnatio* "ete bürünmek". Hristiyanlıkta Kutsal Teslis'in ikinci şahsı, İlahî Söz (Kelam), Tanrı'nın Oğlu olan İsa Mesih'in Bakire Meryem'in rahminde ete kemiğe bürünerek insan şekli ve tabiatı almasına denir. İsa Mesih'in ete kemiğe bürünmüş olmakla beraber taşıdığı ilahî ve beşerî (=insanî) boyutlarını kristoloji inceler.

Ephesos (Efes) Konsilleri (431, 449): (1) I. Ephesos Konsili (431), ekümenik diye nitelendirilen konsillerden üçüncüsüdür. İmparator II. Theodosios tarafından Constantinopolis başpiskoposu Nestorios'un başlattığı kristolojik tartışmayı sonlandırmak üzere düzenlendi. Konsil sırasında Aleksandreia piskoposu Kyrillos baskın güç olarak ortaya çıktı ve Roma temsilcileriyle Nestorios taraftarı olarak gördüğü Antiokheia temsilcilerinin (piskopos Yuhanna/Ioannes) Ephe-

sos'a ulaşmalarını beklemeden konsil düzenini yönlendirdi. İlk önce Nestorios'u azletti ve aforoz etti, Nikaia Konsili'ndeki *credo*'yu teyit etti. Antiokheia temsilcileri geldiklerinde rakip bir oturum oluşturarak Kyrillos'u aforoz ettiler (433'te Kyrillos ve Yuhanna/Ioannes barıştılar). Konsil'in kararları arasında Nestorios'un azli ve Bakire Meryem'e verilen *Theotokos* (Tanrı Anası) unvanının resmen tanınması önde gelir. (2) 449 Konsili: İmparator II. Theodosios tarafından Constantinopolis rahiplerinden Eutykhes'in başlattığı kristolojik tartışmayı sonlandırmak üzere toplandı. Eutykhes'e göre İsa Mesih'te ilahî ve insanî tabiatlar tamamen karışarak sadece ve sadece ilahî bir tabiatla yerleşmiştir. Bu konsilde baskın rol oynayan Aleksandreia piskoposu Dioskoros, Eutykhes'i destekledi ve sapkınlık suçlamasından akladı. Eutykhes'i sapkınlıkla suçlayan Constantinopolis başpiskoposu Flavianus'u ve taraftarlarını sapkınlıkla itham edip aforoz etti. Bu sırada Roma'dan Papa I. Leo'nun (Latince adıyla *Tomus* diye bilinen) mektubunu getirmiş olan Roma delegasyonu da hakaretlere uğradı ve konsil sonlandı. II. Theodosios'un 450'de öldü ve kızkardeşi Pulcheria kocası Marcianus ile birlikte ülkeyi yönetmeye başladı. Leo ise Pulcheria'ya yazdığı bir mektupta II. Ephesos Konsili'ndeki bu tür usulsüzlük ve çatışmaları "hüküm değil, haydutluk" diye tanımladı. Bu konsil bu sebeple literatürde yaygın olarak 449'daki Ephesos Konsili literatürde yaygın olarak Latince *latrocinium* (haydutluk) diye anılır. Bu duruma istinaden çok kısa süre içinde yeni bir konsil toplanması baskısı arttı ve neticede 451'de Khalkedon Konsili toplandı.

Eski Ahit: (İng. Old Testament) Hristiyanların kullandıkları Kitab-ı Mukaddes'in ilk kısmıdır. Büyük oranda Yahudilerin Kitab-ı Mukaddesi Tanak'a dayanmaktadır. Tanak'ta olmayan metinler de içermektedir. Tanak üç ana kısma ayrılmıştır: (a) Torah (Pentateukhos, Yasa, Şeriat), (b) Neviim (İlk Peygamberler, yani tarih kitaplarının çoğu ve Son Peygamberler, yani Yeşaya, Yeremya, Hezekiel ile Küçük Peygamberler ve (c) Ketuvim (Başka metinler ile Daniel, Ezra ve Nehemya, 1. ve 2. Tarihler). Eski Ahit bu metinleri (a) tarihi kitaplar (Pentateukhos ile İlk Peygamberler), (b) didaktik kitaplar (Eyub, Mezmurlar, Özdeyişler, vs), ve (c) peygamber kitapları (son peygamberler) olarak üçe ayırır. Yeni Ahit için gibi Eski Ahit için de tanrısal ilham taşıdığı kabul edilir. Hristiyan mezhepleri arasında Eski Ahit metinleri hakkında farklılıklar vardır. Mesela Protestanlar 39 metin, Katolikler 46 metin, Rum Ortodokslar 50 metin kabul etmektedirler.

Estrangelo: ܐܣܛܪܢܓܠܐ *esṭrangēlā* Süryanice'de kullanılan yazı biçimlerinden biridir. Kaynak olarak Ahameniş Hanedanının kullandığı resmî Aramî yazı-

sından türemiş birçok Ortadoğu yazı biçiminden Urhoy'da kullanılan yazıdır. Yaklaşık M.Ö. 130lu yıllara giden Abgar krallığında gelişmeye başlayan yazı en bariz formunu M.S. 1. yy'da alır. Bu yazının kalıcı anıtlardaki yazıtlarda kullanılan anıtsal bir formu ve daha günlük amaçlarla, mesela mahkeme belgelerinde, kullanılan daha pratik bir formu olmak üzere en az iki türü vardı. Bunlardan anıtsal tür Hristiyanlığın erken döneminde kâtiplerin özellikle Kitab-ı Mukaddes ve dinî tefsirlerde tercih ettikleri ve kullandıkları yazı oldu. Bu "formal", resmî yazıya Estrangela denmektedir. Kelimenin kökü muhtemelen Yunanca'daki στρογγύλος *strongylos* "yuvarlak, yuvarlatılmış" kelimesidir.

Eutykhes: (ö. y. 454). Hayatının erken dönemleri hakkında pek bir şey bilinmese de, Constantinopolis'te önce keşiş sonra başkeşişlik yaptı. Anlaşıldığı kadarıyla 448'te o ve öğretisi belirli bir ağırlığa sahipti. 448 yılı Kasım ayında Constantinopolis patriği Flavianos tarafından çağırıldığı konsilde suçlanarak mahkûm edildi. Papa I. Leo ve Aleksandreia patriği Dioskoros'a temyiz için başvurdu ve vermiş olduğu iman amentüsü doğru inançta sayıldı. Nitekim II. Ephesos Konsili'nde (449) kendisi hakkında Flavianos tarafından alınmış olan aforoz kararı kaldırıldı. Ancak 451 Khalkedon Konsili'nde yeni imparator Marcianus tarafından tekrar suçlandı ve sürgüne gönderildi. O zamanlar ve hatta bugün bile Eutykhes'e ait öğretinin ne olduğu tam olarak belli değildir, ancak anlaşıldığı kadarıyla Mesih'in sadece Baba ile aynı öze sahip olduğunu, fakat biz insanlarla aynı öze sahip bulunmadığını öne sürmüştü ki, bu durum hem Miafizitler hem de Dyofizitler tarafından reddedilir ve Monofizitizm şeklinde tanımlanır.

Fenqito: ܦܢܩܝܬܐ *fenqītā* Yun. πινακίδιον *pinakidion*. Dua derlemesi kitabı.

Fısıh: İbranice פֶּסַח *Pesah*. İsrailoğulları'nın Mısır'dan çıkışlarını anan Yahudi Bayramı. Geleneksel takvimde Nisan'ın 15'inde kutlanır. Hristiyanlık açısından önemi, bazı geleneklerde İsa Mesih'in son akşam yemeğinin bu bayramı kutlamak niyetiyle bir araya gelinmesi olduğudur.

Fragman: İng. fragment. Çeşitli nedenlerle tamamı günümüze kalmamış metinler çoğu zamanlar fragmanlar halinde bulunmaktadır. Fragman, çoğu zaman, büyük fizikî hasar görmüş elyazması veya başka tür yazılardan arda kalan küçük parçalara denir. Çok az durumda bir yazarın tamamlanmamış eserine fragman dendiği de görülür.

Geç Antikçağ: Geleneksel olarak İmparator Diocletianus'un (hük. 285-305) hükümdarlığı ile başlatılan ancak coğrafî olarak farklı yerlerde farklı tarihlerde sonlandırılan bir dönemdir. Batı Akdeniz ve Avrupa'da genelde Şarlman'ın (İng. ve Frans. Charlemagne, Lat. Carolus Magnus) imparator olarak tac giydiği 800

yılına kadar uzatılabilirken, Doğu Akdeniz havzası için Müslüman Arap ordularının fetihleri (7. yy. ortaları) çoğu zaman bitiş noktasını belirtir. Bazen Müslüman Arapların kurdukları Emevî devleti de Geç Antikçağ'a dâhil edilebilir.

Gerşunî, Garşunî ve Karşunî: En genel anlamıyla Süryanî yazısıyla yazılmış Arapça metinleri kasteder. Fakat Ermenice, Kürtçe, Malayalam, Farsça ve Türkçe metinlerin Süryanî yazısıyla yazılması da Gerşunî diye adlandırılır. Bu durumda Ermenice Gerşunî, Kürtçe Gerşunî, vs gibi tabirler kullanılır.

Göğe Yükseliş: Hristiyan inanışına göre İsa Mesih'in çarmıha gerildikten sonraki dirilişinden kırk gün sonra havarilerinin şahitliğinde göğe, Allah'ın yanına yükselişi ve dünyadan ayrılmasıdır (Yeni Ahit, İşler 1:9-11).

Haçlı Seferleri: Ortaçağ'da Avrupa'dan çıkan ve görünüşte Kudüs ve etrafında Hristiyanlarca kutsal sayılan toprakları Müslümanların elinden almayı hedefleyen dinî ve askerî seferlerin toplamıdır.

Hagiyografi: Hristiyanlıkta din şehitlerinin ve azizlerin hayatını anlatan metinlere ve bu metinlerin oluşturduğu edebî türe denir. Bu metinlerin her birine daha çok Lat. *vita* (hayat) denmektedir.

Harkel yorumu: ܡܦܩܬܐ ܚܪܩܠܝܬܐ *mapaqtā ḥarqlāytā*. Mabuglu (Menbiç) Filoksenos'un (Aksnoyo) Yunanca'dan Süryanice'ye yaptığı Yeni Ahit çevirisinin 616 yılı civarında Harkelli (Herakleialı) Toma tarafından yapılmış yeni düzenlemesi.

Havari: Hristiyanlıkta İsa Mesih'in hayatı ve misyonu boyunca yanında bulunup onun dünyadan ayrılmasından sonra onun mesajını yaymaya başlayan öğrencilerine, eski dilde "havari", Kitab-ı Mukaddes'in yeni çevirilerinde "elçi" denir. "Havari" bu öğrenciler beyaz elbiseler giydikleri için "beyaz" anlamındaki *havar/hvar*'dan gelmektedir. "Elçi" ise bu öğrenciler İsa Mesih tarafından ebedî krallık haberini dünyaya yaymaları için onun tarafından gönderilmelerinden dolayı kullanılan tabirdir (Markos 16:15). İslam dini ve Kur'an-ı Kerim de İsa'nın öğrencileriyle ilişkili olarak "havarilik" kavramının mevcudiyetini onaylamaktadır.

Helenistik Dönem: Genelde siyasî anlamda Büyük İskender'in M.Ö. 323'teki ölümünden Roma hâkimiyetine kadar geçen döneme modern literatürde verilen isimdir. Siyasî anlamda bu sürenin sonunda Büyük İskender'in ardıllarının kurdukları sülale devletleri yok olsa da bu toplumların sosyal ve kültürel yapıları çoğunlukla az değişiklikle Roma siyasî otoritesi altına girmiştir. Bu nedenle "Helenistik" terimi kullanılırken siyasî ve sosyo-kültürel anlamı arasındaki farka dikkat edilmelidir.

Heksa(e)meron (Yaratılışın Altı Günü): Yun. ἑξαήμερον *heksaēmeron* (*heks* "altı" + *hēmera* "gün") "altı gün (anlatısı)". Kitab-ı Mukaddes Tekvin bölümünde sunulduğu gibi altı gün dâhilinde evrenin ve canlıların yaratılışının anlatıldığı metinlerdir. Birinciden altıncı güne kadar her gün sırasıyla ışığın yaratılışı, gök kubbenin yaratılışı, su ve karanın ayrılması ve bitkilerin yaratılışı, güneş, ay ve yıldızların yaratılışı, deniz canlıları ve kuşların yaratılışı, kara canlıları ve erkek ve kadının yaratılışı verilir. Yedinci gün dinlence günü olduğu için o gün anlatılmaz.

Horepiskopos: Yun. χωρεπίσκοπος *khōrepiskopos* "kırsal yöre için piskopos", başlangıçta piskoposlara kırsal yörelerdeki işleri için vekillik yapan veya yardımcı olan rahiplere denirdi. Bazı durumlarda tamamen fahrî bir derece olarak kalmıştır.

Hudra: Süry. ܚܘܕܪܐ *ḥudrā*, bütün yılın bayramları için okunması gereken metinleri, duaları, vs içeren dua kitabı.

Hypostasis: Yun. ὑπόστασις *hypostasis*, Aristoteles ve Neoplatonistler tarafından "bir şeyin nesnel gerçekliği" anlamında kullanılan bu terim, erken dönem Hristiyan yazarlar tarafından "varlık" veya "aslî gerçeklik" anlamlarında çoğu zaman οὐσία *ousia, usia* "varlık" için eşanlamlı olarak kullanıldı. Tatianus ve Origenes tarafından ve Nikaia İmanı'nın sonuna eklenen aforozlarda böyle olduğu görülür. 4. yy. ortalarından itibaren bu terim özellikle Teslis savunucusu kristolojik bağlamlarda *ousia* terimine nüans oluşturarak "bir şeyin bireysel gerçekliği" anlamında kullanılmaya başlandı. Kapadokyalı kilise babalarının yazdıklarıyla bu terimler Kutsal Teslis'i tarif etmede kullanılan "bir *ousia*'da üç *hypostasis*" formülüne dönüştü. Batılı teologlar tarafından bu tanım bazen kuşkuyla karşılandı çünkü *hypostasis* terimini Latince'ye "substantia" diye çevirdiklerinde bu terim de "varlık" anlamına gelebildiği için Doğuluların "üç varlık" yani Triteizm'e varan bir yorum yaptıkları zannını doğuruyordu.

Ioannes (Altın Ağızlı) Khrysostomos: (ö. 407): Antiokheialı zengin bir ailenin oğlu olarak meşhur pagan retorik öğretmeni Libanios'un öğrencisi idi. Ana dili Yunanca olmasına rağmen Antiokheia kırsalındaki Aramice konuşan yerli Hristiyanların imanını övdüğüne rastlanmaktadır. 398'de Constantinopolis piskoposluğuna getirildi. Arkasında çok sayıda eser bırakmıştır. Belagat sanatındaki üstünlüğünden dolayı ölümünden sonra "altın Ağızlı" anlamına gelen "khrysostomos" unvanıyla anılmaya başlanmıştır.

İnziva: Keşişlik hayatına atılmış, fakat kurallara tabi olarak bir manastırda başka keşişlerle beraber yaşamak yerine, kendi başına, toplumdan veya başka

gruplardan uzakta dua hayatı geçiren keşişlerin yaşam biçimidir. Manastır dâhilinde keşiş hayatı yaşayan bireyler de arada sırada kendi topluluklarından ayrı inzivada vakit geçirebilirler.

İzla Dağı: Türkiye'de Tur Abdin yöresinin aslını oluşturan platodur. Güneyde kalan Nusaybin yöresinden bakıldığında sert eğimli bir dağ sırası görünümü vermektedir. Süryanî keşiş, münzevi ve manastır hayatının birçok önemli nüvesini barındırır. Mor Awgin, Mor Malke, Mor Samuel ve Mor Abraham ilk önemli manastırlardı.

İzla Dağı (Büyük) Manastırı: Nusaybin'in kuzeyinde Kaşkarlı Abraham (ö. 588) tarafından kurulmuş olan önemli bir manastırdır.

Kaisareialı Eusebios: (ö. y. 340). Filistin'deki Kaisareia'nın piskoposu olup ilk *Kilise Tarihi* ile Hristiyanlık geleneğinde ilk evrensel *Kronik* çalışmasının müellifidir. Eserlerinin birçoğu Süryanice'ye çevrilmiş ve hatta bazıları günümüze kadar sadece Süryanice ulaşmıştır.

Kanon: Yun. κανών *kanōn* "kural; cetvel, ölçü sopası", temel olarak anlamı kabul edilmiş ilkeler ve yine teamüllerle oluşturulmuş listedir. Literatürde farklı kullanımları bulunur: (1) Kitab-ı Mukaddes'i oluşturduğu kabul edilmiş yazılar listesi, (2) takdisler ve ayin usulüyle ilgili kurallar bütünü, (3) kilise hayatı ve disipliniyle ilgili kurallar bütünü, (4) erken dönem kilise konsillerinde uygulanması benimsenen kuralların her biri (ör., 451 Khalkedon Konsili'nin 28. Kanonunda Constantinopolis başpiskoposunun ruhbanlar hiyerarşisinde Roma başpiskoposu ile aynı rütbede olacağının ifadesi).

Kanonik: Yun. κανονικός *kanonikos* "kabul edilmiş". En erken 4. yüzyılda rastlanan anlamıyla Kilise tarafından resmî olarak ilahî kaynaktan veya ilahî ilhamdan çıktığı kabul edilmiş yazılardır. Tanak ile Yeni Ahit kanonları doğal olarak farklı şekilde oluşmuştur. En son 493'te Papa Gelasius'un Kararnamesiyle Hristiyanlar açısından Eski Ahit ve Yeni Ahit metinleri kanonu ilan edilmiştir.

Kapadokyalı Babalar: IV. yy sonlarına doğru Ariusçuluğa karşı "doğru inancı" felsefî boyutlarla sağlamlaştırdıkları ana akım Hristiyanlık tarafından öne sürülen Kapadokya (Yun. Καππαδοκία *Kappadokia*, Lat. Cappadocia) menşeli üç din adamıdır: Kaisareialı Basileios (ö. 379), Nazianzoslu Gregorios (ö. 390) ve Nyssalı Gregorios (ö. 395).

Katolik, Yun. καθολικός *katholikos* "bütünsel, evrensel" anlamına gelen bir sıfattır. Teknik olarak elçilerin bütün dünyaya hitap eden iman yayma işleri nedeniyle aslında ilke olarak bütün kilise örgütlenmesi "katolik" yani evrensel olarak tarif edilmişken, zamanla, tarihî süreçte, Roma başpiskoposuyla uyumlu

ve ona biat eden cemaatler için kullanılagelmiştir, Katolik Kilisesi veya Roma Katolik Kilisesi terimindeki gibi. Konuşma dilinde bir kolaylık olarak genelde Papa'ya uyan kilise için "Katolik" denilebilir ancak Papa'ya biat etmemiş olan çeşitli Doğu kiliseleri de tarihlerinden gelen katoliklik (yani, evrensellik) iddiasında doğal olarak devam etmektedirler.

Katolikos: Yun. καθολικός *katholikos* "bütünsel, evrensel". Bu terim şu kiliselerde kullanılır: (1) Doğu Kilisesi'nin başında bulunan Seleukeia-Ktesifon başpiskoposuna verilen unvandır; (2) Hindistan'da Malankara'da kurulu olan Malankara Katolik Kilisesi'nin başındaki ruhbana denir; (3) Süryanî Ortodoks Kilisesi'nde patriklik makamından bir alttaki ruhban rütbesidir. Bu konuda bk. "Mafriyan".

Keldanîler: İng. Chaldaeans. Birbirinden az farklı şu gruplara verilen terimdir: (a) Keldanî Katolik Kilisesi mensupları: Öncelikle Papa IV. Eugenius döneminde Kıbrıs'ta 1445'te Roma Katolik Kilisesi'ne ve dolayısıyla papaya biat etmiş Hristiyanlara hitaben Keldanî terimi kullanıldı. Ancak halen mevcut kilise başlangıcını 1553'te Yuhanna Sulaqa'nın Papa III. Iulius'a biatı ve onun tarafından Keldanî Katolik patriği olarak takdis edilmesine götürür. Böyle başlayan hiyerarşinin zaman zaman Roma'yla ilişkilerinde kesintiler oldu. 1682'de Amida (Diyarbakır) merkezli yeni bir Keldanî Patriği silsilesi başladı. Bu makam 1828'de sona erdi ve Musul Keldanî Metropoliti Yuhanna Hormezd patrik olarak takdis edildi. 1950'den itibaren Keldanî Patriği Bağdat'ta mukimdir. (b) Keldanî Süryanî Kilisesi: Bu kilise, Hindistan'daki Doğu Kilisesi mensubu Hristiyanlarından bir kısmının çabalarıyla, önce Portekizlilerin burada koloniler kurduğu 16. yy'da ortaya çıkmış, daha sonra 18. yy'da Ortadoğu'daki Keldanî kilisesinden gelenlerin etkisiyle biçimlenmiştir. Bugün Güney Hindistan'da varlığını devam ettirmektedir. (c) Modern zamanlarda hem Doğu Kilisesi hem de Keldanî Katolik Kilisesi mensuplarına verilen etnik terimdir. Doğu Kilisesi mensuplarının tarihî varlıklarını Asurlulara dayandırma dogmalarına bir yanıt olarak Keldanî Katolik Kilisesi mensupları tarafından geliştirilmiş her iki cemaatin de Eski Keldanî toplumundan geldiği görüşüne göre bu millete verilen isimdir.

Kenneşre Manastırı: Süry. ܩܢܫܪܝܢ, İng. Monastery of Qenneshre. Yeri hakkında yaygın olarak yanlış bilgiler mevcut olan önemli bir manastırdır. Burada geçen Kenneşre, Halep'in güneybatısında, eski kaynaklarda Yun. Χαλκίς (Latince Chalcis ad Belum) ve günümüzde Arapça Qinnasrīn denilen şehir değildir. 13. yüzyılın meşhur Müslüman coğrafya âlimi Yakut'a göre Fırat üzerinde Europos (Arapça, Cirbas, modern Cerablus) harabelerinin karşı kıyısında bulunmaktaydı.

Dolayısıyla bugünkü modern Türkiye-Suriye sınırında Karkamış'ın karşısında bir konumdadır. Bu manastır 6.-9. yüzyıllar arasında özellikle Yunanca çalışmalarıyla meşhur bir Miyafizit Süryanî manastırıydı. Helenistik uygarlıktan Abbasîlere dek devam eden eğitim ve kültür hayatı zincirinin önemli bir halkasını oluşturmuştur. Harkelli Toma, Urhoylu Yakup ve Severos Sebokht Kenneşre Manastırının yetiştirdiği âlimlerdir. Yapılan arkeolojik kazılarda 13. yüzyıla kadar yerleşime devam edildiği tahmin edilse de yazılı kaynaklara göre ilim hayatındaki etkisini önemli derecede 9. yy'da yitirmiştir.

Keşiş: Teknik olarak ve başlangıçta kilise hiyerarşisi mensubu olan ruhbanların dışında kalan Hristiyan bireylerden, özellikle Mısırlı Aziz Antonios örneğinde olduğu gibi, İsa Mesih'in, "eğer eksiksiz olmak istersen, git, varını yoğunu sat, parasını yoksullara ver; böylece göklerde hazinen olur. Sonra gel, beni izle" (Matta 19:21) tavsiyesine uyarak kendilerini manevî hayata adayanlara denir. Tarih boyunca değişik evrelerden ve varyasyonlardan geçmiştir. Keşişler belirli kurallara bağlı olarak bir arada yaşadıkları şehir içinde veya şehirlere yakın yerlerde kurulu manastırlarda bulundukları gibi, tam anlamıyla münzevî hayatı yaşamak için medeniyetten tamamen kopmuş olanlarına da rastlanırdı. Bu iki uç örnek arasında çeşitli varyasyonları vardır. Keşiş tabiri özgün olarak kilise ruhban hiyerarşisiyle alakalı olmasa da zamanla ve farklı farklı yerlerde kabul edilen kurallarla belirli rütbedeki ruhbanların da keşiş olmaları gerektiği gibi teamüller var olmuştur. Bugün modern kullanımda keşiş, papaz ve rahip aynı anlama geliyor görünse de teknik nüansların bilinmesi gerekmektedir.

Khalkedon (Kadıköy) Konsili (451): Yun. ἡ ἐν Χαλκηδόνι Σύνοδος, *hē en Khalkēdoni synodos* "Khalkedon'daki Konsil". Doğu Roma İmparatoru Marcianus ve karısı Pulcheria'nın girişimleriyle 449'da Ephesos'ta düzenlenen (ve kısa sürede Haydutluk, Lat. *latrocinium*, diye tanınacak olan) bir konsilde özellikle rahip Eutykhes tarafından telaffuz edilen İsa Mesih'te sadece ilahî tabiatın bulunduğuna dair görüşü reddetmek üzere Constantinopolis'in karşısında bugünkü Kadıköy'de 451'de toplanan "ekümenik" konsildir. 325'te Nikaia ve 381'deki Constantinopolis Konsillerinin kararları tescillendi, ancak Nestorios ve Eutykhes'in ifade ettiği görüşlerin de engellenmesi gerektiği belirtildi. Bu yüzden bilhassa (a) Bakire Meryem'den *theotokos* (Allah'ın Annesi) unvanını esirgeyenler ve bu yüzden Mesih'in insanî tabiatının ilahî tabiatından ayrılabileceğini savunanlar ile (b) ilahî ve insanî tabiatları tamamen birleştirip karıştıranlar ve bu yüzden ilahî tabiatın ıstıraba, çileye, tabi olduğunu iddia edenlerin görüşleri kınandı. Aleksandreialı Kyrillos'un Nestorios ve Doğululara Hitaben Konsil

Mektubu ve Roma Papası Leo'nun Constantinopolis metropoliti Flavianus'a hitaben mektubu bu imanı pekiştiren belgeler olarak kabul edilmiştir. Bu ikinci metin literatürde Lat. karşılığı *Tomus* ile tanınır.

Khrestomathia: Yun. χρηστομάθεια, *khrēstomatheia* "öğrenme yararı, öğrenmek için kullanım", Bir dili çalışırken kullanılmasının faydalı olduğu düşünülen, o dildeki çeşitli türden edebî metinleri içeren didaktik derleme.

Kıbtî: Yun. αἰγύπτιος, *aigyptios,* "Mısırlı" kelimesinin ortasından türemiştir. "Mısır'ın yerli halkı" anlamında Eskiçağ'da Romalı, Yunan ve Yahudiler dışındaki halklar için ve Mısır'ın İslam hâkimiyetine girmesinden sonra da bilhassa yerli Hristiyan halk için kullanılmıştır. Sadece modern Mısır'da değil, Libya ve Sudan'da yaşayan halklar içinde de Kıbtîler vardır.

Kilise Babası: Hristiyan kilisesinin kuruluşunun erken dönemlerinde belirli rahipler ilahiyat konularında başka yazarlara göre çok daha etkili olmuşlardır. Bunlara konvansiyonel olarak "Kilise Babaları" denmektedir. Bu terim tamamen literatürdeki teamül ve geleneklere dayanmaktadır, herhangi bir resmî merciinin onayına muhtaç olmamıştır. Üç ana grupta düşünülebilirler: (1) Kilise geleneğine göre İsa Mesih'in elçileri tarafından bizzat yetiştirilen ilk kuşak kilise babalarının yaşam öyküleri efsaneleşmiştir. Bunlardan kalan eserlere çoğu zaman ilahî kaynağa yakınlıklarından dolayı büyük saygı gösterilse de sonraki kuşak kilise babalarının eserleri kadar tesirli değildirler. Bu ilk kuşak içinde Smyrna (modern İzmir) piskoposu Polykarpos ve Romalı Clemens sayılabilir. Süryanîler açısından Antiokheialı İgnatios da bu ilk kuşak kilise babaları arasındadır. (2) Daha sonraki kuşaktan kilise babaları ise yazdıklarıyla hem kendi çağlarındaki hem de sonraki çağların inançlarına ve mesela Kutsal Ayin merasimi gibi uygulamalarda kalıcı etkiler bırakmışlardır. Yunanca yazmış kilise babaları arasında Büyük Basileios (329-379), Aleksandreialı Athanasios (296-373), Nazianzoslu Gregorios (329-389) ve Ioannes Khrysostomos (347-407), Aleksandreialı Kyrillos (378-444); Latince yazmışlar içinde en meşhurları Ambrosius (340-397), Hieronymus (İng. Jerome, 347-420), Augustinus (354-430) ve Büyük Gregorius (540-604) bulunmaktadır. Süryanî kilise babaları arasında Afrahat (270-345), Efrem (306-373), Antiokheialı İshak (5. yy ortası), Ninovalı İshak (7. yy) en meşhurlarıdır. Tabii bu sıralamanın eserlerin verildiği dillere bağlı olarak yapıldığına dikkat edilmelidir. Antiokheialı Severos (ö. 538) elbette kilise babasıdır ama eserlerinin orijinal dili Yunanca olup sonradan Süryanice'ye çevrilmiştir. (3) İlahiyat bilimleri hakkında eserler kaleme almış olan yazarlar arasında bazıları, Tertullianus gibi, henüz kendi hayatları sırasında kilisenin yaygın dogmatik

görüşünden çıktıkları ve "sapkın" görüşleri benimsedikleri gerekçesiyle, bazıları da, Origenes gibi, ölümlerinden çok sonraki tartışmalar sırasında teolojik görüşleri "sapkın" ilan edildiği için literatürde "kilise babası" olarak kabul edilmezler.

Kitab-ı Mukaddes: (a) En basit anlamıyla Yahudiler açısından *Tanak* veya *Mikra* adı verilen ve "kitap" diye adlandırılan farklı kısımlara bölünmüş ve muhtelif zamanlarda bir araya getirilmiş parçalardan oluşan metindir, bk. "Tanak". (b) Yine en basit anlamıyla daha sonra Hristiyanların görüşüne göre hem Yahudiler'in Kitab-ı Mukaddesi'ni Eski Ahit adıyla hem de Dört İncil'le başlayan Yeni Ahit kısımlarını ihtiva eden, ayrıca Helenistik dönemde de ekler almış daha büyük olan kitaptır, bk. "Eski Ahit" ve "Yeni Ahit". Hristiyanların Eski Ahit ve Yeni Ahit ayrımı zaten kendi dinlerinin görüşünü yansıttığı için sadece Yahudi dini ve kültürüyle ilgili bağlamlarda Kitab-ı Mukaddes'e Eski Ahit denmemesi işin tabiatı gereğidir. Ayrıca, Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes metinleri (Tanak) ile Hristiyanlar tarafından kabul edilmiş Eski Ahit metinleri arasında farklar vardır. Örneğin Yahudilerin Kitab-ı Mukaddes metinlerinde 24 kitap başlığı görünürken, Hristiyanlar arasında farklı mezhepler farklı sayıda metinleri Eski Ahit'in parçası olarak alırlar: Rum Ortodokslar 50, Katolikler 46, Protestanlar 39. Bu kısımlandırma farkı bazı kitapların metinlerinin parçalarının ayrı ayrı kitaplara bölünmesiyle çıktığı gibi, bazı mezheplerin ilahî olarak kabul etmediği ve Eski Ahit metnine dahil saymadığı kitaplar da vardır.

Kolofon: Yun. κολοφών *kolofōn* "bitirme için son hamle, nihayet; zirve" genelde elyazmalarının sonuna eklenen elyazmasının hazırlanmasına dair, yazar, yazılma yeri ve yılı, elyazmasını sipariş eden şahıs, elyazması elden ele geçtiyse sahiplerinin adları gibi bilgileri (hepsini veya bazılarını) veren küçük metindir.

Konsil: Lat. *concilium*, Yun. σύνοδος *synodos* "toplantı, bir araya gelme", İng. council. En basit tanımıyla, karar almak amacıyla toplanan ruhbanlardan oluşmuş kilise meclisidir. Roma'da krallık devrildikten sonra krallık makamı yerine tesis edilmiş ve cumhuriyetin çift başkanı olarak kısa süreliğine görev yapan "consul" Türkçe'ye Fransızca telaffuzuyla "konsül" diye girmiştir. "Konsil" ise herhangi bir istişare ve müzakere toplantısı olarak tanımlanabilen "concilium" teriminin Fransızca tercümesi "concile"in o dildeki telaffuzla beraber Türkçe'deki kullanımıdır. "Konsil" ile "konsül" birbirine karıştırılmamalıdır. Genelde "Kilise Konsili" ve "ekümenik konsil" gibi tamlamalarda görülür.

Kozmoloji: Yun. κόσμος *kosmos* "dünya; evren" ve λόγος *logos* "söz, anlatı". Felsefî ve fizikî kozmoloji olduğu gibi, dinî metinlerin bahsettiği kozmoloji ev-

renin başlangıcı, inşaı, tarihi, ve bazen de sonu gibi konularda dinî bağlamda metafizikî ve felsefî anlatımlarıdır.

Kristoloji: Yun. χριστός *khristos* "mesih" ve λόγος *logos* "söz, anlatı". Hristiyanlıkta İsa Mesih'in varlığı, şahsiyeti, tabiatı, özü, iradesi, güçleri, insanlarla paylaştığı ve paylaşmadığı yönleri gibi konuları barındıran yazı türüdür.

Kutsal Ayin (Ekmek-Şarap Ayini): Hristiyanlıkta en temel ibadetlerden biridir. İsa Mesih'in son akşam yemeğinde "bunu benim hatıram yapın" diyerek ekmek ve şarap üzerinde dua etmesinin canlandırılmasıdır. Yeni Ahit'te Matta 26:17-30, Markos 14:12-26, Luka 22:7-39 ve Yuhanna 13:1-17:26 kısımlarında ve Korinthoslulara Birinci Mektup'ta (11:23-24) bulunur. Ekmek-Şarap Takdisi kısmı Kutsal Ayinin en önemli kısmıdır. Kutsal Ayinin tamamı bu takdisten önceki ve sonraki çeşitli parçalarla (okumalar, yürümeler, dualar, ilahiler, vb.) beraber yürütülür.

Kutsal Haç veya "Gerçek Haç": İsa Mesih'in Romalılar tarafından sorguya çekildikten sonra o dönemin geçerli idam ceza usullerinden biri olan çarmıha gerilme cezasıyla idam edilmesinde kullanılan haçın Hristiyan geleneğindeki özel simgesidir.

Kutsal Haç'ın Bulunuşu: Kudüs yakınlarındaki Golgotha yöresinde üzerinde İsa Mesih'in çarmıha gerildiğine inanılan haçın bulunması hakkındaki efsanelerdir. Kilise takviminde buna dayanan bir yortu da vardır. Çeşitli mezhepler Kutsal Haç'ın bulunuşunu farklı kimselere atfederler. Katolikler ve Rum Ortodokslar, Kilise tarihçileri Sokrates ve Theodoretos'a dayanarak Kutsal Haç'ın İmparator Constantinus'un annesi Helena tarafından, Süryanîler ise başta Adday Öğretisi olmak üzere başka kaynaklardan İmparator Claudius'un karısı Protonike tarafından bulunduğu görüşündedir.

Kutsal Ruh: Hristiyan teolojisinde Kutsal Teslis'in üçüncü kişisidir, Baba ve Oğul'dan ayrıdır, ama onlarla aynı özdendir, aynı yaştadır, onlardan önce veya sonra yaratılmış veya ortaya çıkmış değildir. Tanak'ta Kutsal Ruh, elbette Allah'ın şahsının ona denk bir parçası olmamakla beraber gerek doğal olayların gerekse bireysel adalet ve cesaret ifadelerinin arkasındaki temel araçtı (Örneğin Yeşu'nun Kenan diyarını fetihleri, Samson'un gücü, vs). Yeni Ahit'te de özellikle İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden sonraki dönemde Kutsal Ruh'un elçilere pek çok işlerinde yol gösterici ve yardımcı olduğuna dair anlatılar bulunmaktadır.

Kyrillos: (ö. 444). Aleksandreia piskoposu, ilahiyatçı ve kilise tarihi açısından önemli bir figürdür. Patrikliği sırasında Constantinopolis patriği Nestorios ile kristoloji üzerine büyük bir çatışmaya girmişti. 431 Ephesos Konsili'nde Nesto-

rios ve görüşlerini aforoz etmeyi başardı. Kyrillos'un görüşleri sonraki yüzyıllarda Hristiyanlık dünyasında birçok taraftar bulmuştur. Kyrillos'a ait bu görüşler, bu ciltte yer alan makalelerde detaylı şekilde anlatılmaktadır.

Lehçe: TDK sözlüğüne göre (a) Bir dilin tarihsel, bölgesel, siyasal sebeplerden dolayı ses, yapı ve söz dizimi özellikleriyle ayrılan kolu, diyalekt ve (b) Konuşma tarzı. Bu anlamların birincisi, diyalekt olarak, Klasik Süryanice'de genel olarak Doğu ve Batı Süryanicesi olarak görülmektedir.

Liber Heraclidis: Ayrıca, İng. *Bazaar of Heracleides*, *Heraklides'in Çarşısı*, Nestorios tarafından ölümünden bir süre önce kaleme alındığı kabul edilen tafsilatlı bir metindir. Bu eserde Nestorios aslında Eutykhes'e karşı o dönemin yaygın "doğru inanç" görüşleriyle hemen hemen aynı kristolojik inançlara sahip olduğunu söylemektedir.

Litürji: Yun. λειτουργία, *leiturgia*, "kamusal eylem", ve kutsal litürji, Yun. θεία λειτουργία, *theia leiturgia*, "kutsal ayin", Hristiyan kilisesinde, hemen hemen bütün mezheplerinde, inananların, kullar olarak Yaratıcı'ya yönelik adama ve onunla tekrar bir arada olma inancı içerisinde ve çeşitli kurallara bağlı olarak rahipler idaresinde icra edilen ibadet düzenidir.

Mabbuglu_Filoksenos: (ö. 523). Urhoy Okulu'nda eğitim almıştır. Çilecilik ve kristoloji üzerine birçok eser yazmıştır. 490'lı yıllardan sonra Khalkedon Konsili karşıtı grubun liderlerinden birisi haline gelmiştir. Şöhreti Yeni Ahit'i Süryanice'ye yeniden çevirmiş olmasından gelir.

Madnhaya: ܡܕܢܚܝܐ *madnḥāyā* "Doğulu, Doğu'ya ait". Çoğunlukla, Doğu Kilisesi'yle özdeşleştirilmiş yazıya verilen ve daha az da olsa Doğu Kilisesi'nin başka organları için de kullanılan tabirdir. Tarihte ve çok yakın zamana kadar gelen literatürde hem yazı şekline (hat) hem de Doğu Kilisesi'yle ilgili pek çok şeye "Nesturî" veya "Nasturî" (İng. Nestorian) dense de bu tabirin artık kullanılmaması gerektiği bilimsel olarak kabul edilmiştir. Madnhaya hattının 600'lerden itibaren varlığı bilinse de bugünkü karakteristik halini 13. yy'da almıştır.

Madraşa: ܡܕܪܫܐ *madrāšā* "açıklama, tefsir, yorum; ilahi, öğretili ilahi" vezinli yazılmış kıtalardan oluşan manzum metinlerdir. Yazarın dilediği her konuda yazılmış olabilirler.

Mafriyan: ܡܦܪܝܢܐ *mafryānā*, Arapça *mafiryān*. Süryanî Ortodoks Kilisesi'nde patriklik makamından bir alttaki ruhban rütbesidir. Üç farklı hiyerarşide Mafriyanlık zinciri görülmüştür: (1) Tarihî bağlamda ilk olarak 7. yy'da Tıkrit'e piskopos olarak takdis edilmiş olan Doğu Mafriyanlığı makamında görülür, Antiokheia Patriği tarafından Sasanî İmparatorluğundaki Süryanî Ortodoks cemaati

yönetmekle görevlendirilmiştir. Bu unvan o dönemde böyle sabitlenmemiş olsa da ilk mafriyan Tıkritli Marutha olmuştur (628-649). Sasanî İmparatorluğunun ortadan kalkmasından sonra da bu makam devam etti ve 869'dan itibaren Mafriyan'ın görevlerinden biri yeni seçilen patriği takdis etmek oldu. Tıkrit Mafriyanlığı 1859'da Baselios IV. Behnam'ın vefatından beri boş kalmıştır. (2) Tur Abdin'in kendi patrikliğine sahip olduğu dönemdedir (1364-1839). Bunların ilki Midyatlı Baselios Malki (1495) ve sonuncusu Anhelli Baselios Abdulahad (ö. 1844). (3) Hindistan Mafriyanlığı: 19. yy sonundaki başlangıç evresi karanlık ve tartışmalı olsa da Baselios I. Paulos resmî anlamda ilk mafriyan olarak takdis edilmiştir. Fakat Hindistan kilisesinin iç işlerindeki ayrılıklar nedeniyle bu kurum herkes tarafından kabul edilmedi. 1975'ten beri iki ayrı mafriyanlık makamı bulunmaktadır. (4) Süryanî Katolik cemaatinde silsile halinde devam eden mafriyanlık müessesesi bulunmamakla beraber 1693'te Baselios İshak Cibeyr mafriyan olarak takdis edilmişti.

Malabar Kilisesi: (1) Kökeni 16. yy'a giden, Roma Katolik kilisesine dâhil olan ve Papa'ya biat eden, ama ayin usullerinde kendi adetlerini devam ettiren Hindistan kilisesidir. (2) Malabar Bağımsız Süryanî Kilisesi: En basit anlamıyla Hindistan'da Malabar Hristiyanları arasında Roma Katolik kilisesine dâhil olmayan Hristiyanlar. Bunlar bir ara Doğu Kilisesi usullerini Roma Katolik kilisesine uyarlanmış tarzda yaşatmış olsalar da 1751'de Süryanî Ortodoks Mafriyan Basilios Şakrallah'ın Kerala'ya gelmesiyle Süryanî Ortodoks etkisi giderek arttı. Bu dışarıdan gelenlerle yerli cemaatin önderleri arasında her zaman iyi ilişkiler olmadı. Hindistan'ın o yöresinin yerel yöneticileri ve ayrıca Britanya Sömürge idaresinin de müdahil olduğu süreçler sonrasında Batı Süryanî gelenekleriyle uyumlu kilise gelişti.

Malankara Ortodoks Süryanî Kilisesi: Hindistan'da Kerala yöresinde öncelikle eski İran Hristiyanlığı'nın bir kolu olarak kurulmuş, zamanla coğrafî keşifler sırasında Avrupa Hristiyanlığı'yla tanışmış ve 19. yüzyılda da Mardin'le bağlantı kurarak Süryanî Ortodoks Kilisesi'nin bir parçası olmuş kilise hiyerarşisidir.

Manastır: Yun. μόνος *monos* "tek, yalnız" kökünden μονάζειν *monazein* "yalnız yaşamak" fiiline ve oradan μοναστήριον *monastērion* "yalnız yaşam yeri". Burada "yalnız yaşamdan" sadece münzevî hayat anlaşılmamalıdır. "Keşiş" maddesinde görüleceği üzere, toplumun dünyevî kalabalığından ayrı, çileye ve duaya adanmış bir hayat yaşamak isteyen kişilerden oluşan ve belirli bir kurala göre bir arada yaşadıkları bütün gruplar manastırlarda yerleşmiştir. Türkçe "mandıra" (Yun. μάνδρα *mandra* "ağıl") ve Süry. ܕܝܪܐ *dayrā* kelimeleri hayvan-

ların barındırıldığı yer, ağıl, anlamlarına sahip oldukları için mecazen de topluluk hayatına atıfları nedeniyle manastır için eşanlamlı olarak kullanılırlar. Bu nedenle manastırın baş idarecisi "baş keşiş" için (İng. abbot, köken olarak Lat. ve Yun. üzerinden İbranice ve Aramice/ Süry. ܐܒܐ *abā*, "baba") Yun. ἀρχιμανδρίτης *arkhimandritēs* ve Süry. ܪܝܫ ܕܝܪܐ *riš dayrā* terimleri kullanılagelmiştir.

Manda'î Lehçesi: (İng. Mandaic) Klasik Manda'î lehçesi, Kuzeybatı Samî dilleri arasındaki Doğu Aramicesi'nin bir alt koludur. M.Ö. 10.-9. yy'lar arasında Aramice Asur İmparatorluğu'nun resmî dili olmuştu. Asurlulardan sonra Ahameniş Devleti'ndeki çift dilli yönetimde resmî ve uluslararası diplomasi dili olarak kullanıldıktan sonra Batı ve Doğu diye iki ana gruba ayrılmıştı. Manda'î lehçesi Süryanice'yle beraber bu Doğu grubunun bir parçasıdır. Bu semitik dilin alfabesinde diğer semitik dillerden önemli bir fark, ünlülerin de neredeyse tam bir harfle gösteriliyor olmasıdır. Bu dil ve alfabe ayrıca Manda'î dininin de özel dili ve alfabesi olduğu için bu dinin mensupları tarafından alfabedeki her harfin gizli manalar taşıdığına düşünülür. Üzerinde bu dilin kullanıldığı fal veya dua kâseleri meşhurdur. Manda'î lehçesinin modern formu prensipte Modern Aramice (İng. Neo-Aramaic) denilen büyük grubun bir parçasıdır. Bugün en fazla İran'ın güneybatısındaki Huzistan Eyaleti'nde ve Ahvaz şehrinde yine en çok Manda'î dini mensupları tarafından konuşulmaktadır.

Mani Dini (Maniheizm): (İng. Manichaeism, Farsça *Āyin-e Mānī*) Sasanî İmparatorluğu döneminde İranlı peygamber Mani (Süry. ܡܐܢܝ, Lat. Manichaeus veya Manes; M.S. 216-276) tarafından kurulmuş büyük bir dindir. Çok temel anlamıyla İyi ve Kötü'nün, Işık'tan mamul iyi bir manevî dünyayla, Karanlık'tan mamul kötü bir maddî dünyanın mücadelesini konu alan düalist fikir nüvesinde gelişmiştir. 3.-7. yy'larda Akdeniz ve Ön Asya ülkelerinde çok taraftar toplamıştı. Çin'e kadar yayılmıştır. Akdeniz havzasında bir süre Hristiyanlıkla beraber paganizme karşı birbirlerine rakip olmuşlardı.

Mar ve Mor: Süry. ܡܪܝ *mār* ve kadınlar için ܡܪܬܝ *mārt* "efendim". Pek çok kutsal kişiye, azizlere, ayrıca hayattaki ruhbanlara da hitapta kullanılan saygı unvanıdır.

Marunî: Marunîler başlangıçta Khalkedon Konsili yanlısı, yani Melkit, görüşe sahipken 7. yy'da imparator Ḥerakleios'un miafizit ve Khalkedon Konsili yanlılarını birleştirmek için bir formül olarak öne sürdüğü monoteletist görüşü benimsemişlerdir. Monoteletizm 680-681'deki II. Constantinopolis Konsili'nde "sapkın" ilan edilmiştir. Marunîler 11. yy sonlarında Haçlı Seferleri sırasında Monoteli-

tizm'den dönmüşlerdir. Günümüzde modern Marunî Kilisesi Lübnan'la sıkı bağlar içindedir ve Roma'daki Katolik Kilisesi ile birleşmiş vaziyettedir.

Masoretik: Tanak'ın kanonik metninde kullanılmış olan İbranice ve Aramice'ye verilen isimdir. "Masoretik Metin" (İng. Masoretic Text) harekelendirmeleri ve başka diyakritikleriyle Yahudilik için temel ve yanlışsız başvuru metini olarak kabul edilir.

Melkit: Süry. ܡܠܟܝܐ *malkāyā* "krala dair, krala özgü, kral taraftarı" ve bundan Yun. μελχίτης *melkhitēs.* 451'deki Khalkedon Konsili'nin akabininde Ortadoğu'da Konsil taraftarları ve Konsil karşıtları diye görülen bir ayrım doğmuştu. Konsil yanlısı görüşe sahip olanlar, karşıtları tarafından (başka tabirler yanında) "Melkit" tabiriyle anılır oldular. 5. yy.'dan yaklaşık 18. yy. ortalarına değin, Doğu Akdeniz'de (hatta Doğu Afrika'da, Nubya'da) cemaatler eğer Constantinopolis patriğine (yani Khalkedon Konsili kararlarına) biat halindeyseler "melkit" diye tanındılar. Bu sırada 14. yy'da Şam ve civarına yerleşen Katolik keşişler ve ruhbanlar Katolikler ve Rum Ortodokslar arasında 1054'de gerçekleşmiş olan resmî ayrışmaya rağmen Doğu Akdeniz Hristiyanlarını mezhepleri ne olursa olsun Roma nüfuzuna geçirme çalışmalarına başlamışlardı ve bu çabalar yerel ölçekte etkin şekilde devam etti. 1724'te o zamanki "Melkite/Khalkedon yanlısı" Antiokheia Ortodoks Kilisesi Patriği III. Athanasios Dabbas'ın vefatının ardından Şamlı Seraphim Tanas, VI. Kyrillos adıyla Antiokheia Patriği olarak takdis edildi (Antiokheia Patrikliği makamı bu sırada Şam'daydı). Ancak mevkidaşı ama protokol itibariyle üstü olan Constantinopolis Patriği III. Ieremias bu seçimi ve takdisi Roma Katolik kilisesinin Antiokheia patrikliğini ele geçirme girişimi olarak gördü ve Sylvestros (veya Sylvester) isimli bir keşişi Osmanlı Sultanı III. Ahmed'den alınan askerî yardımla beraber Şam'a gönderdi. VI. Kyrillos kaçmasına rağmen, Sylvestros'un çok sert yönetiminden şikayetçi olan cemaat içinde eskisine oranla VI. Kyrillos taraftarlığı giderek arttı. VI. Kyrillos meşruiyetini sağlamlaştırma amacıyla pek çok sefer Papa XIII. Benedictus'a başvurmuş olsa da bu tanıma 1730 yılında gerçekleşti. Dolayısıyla "melkit" terimi tarihî kaynaklarda 18. yy'a kadar Khalkedon Konsili yanlısı cemaatleri anlatmak için kullanılır. Fakat daha sonra yazılmış metinlerde 1724-1730 arasındaki olaylar sonucunda kurulmuş olan ve VI. Kyrillos'tan itibaren Roma'daki Katolik Papa'nın otoritesini tanıyan Melkit Rum Katolik Kilisesi'ne atıfta bulunuyor olabilir.

Memlük: Arapça "köle" demektir ama tarih terimi olarak Ortadoğu'da 1250 dolaylarında Mısır'da kurulmuş olan devlete atıfla kullanılır. Abbasîlerden itibaren Halife Devleti orduları çoğunlukla kuzey ülkelerinden toplanmış köle erkek-

lerden oluşan askerleri kullanmaktaydı. Abbasîler döneminde bu kuzey ülkeleri arasında Anadolu da varken sonraları daha kuzeyden gelen Çerkez, Abhaz, Gürcü, Kuzey Karadeniz'in Slavları, Balkanlar'dan Yunan ve Arnavutlar bu köle-asker sınıfını oluşturdular ve zamanla devlet idaresinde çeşitli çaptaki değişikliklerde söz sahibi oldular. 1250'den itibaren Mısır'da köle-askerlerden bir grup yönetimi ele geçirdi ve Bahrî sülalesi halinde ülkeyi yönettiler. Bunlardan meşhur komutan Baybars o zaman kadar yenilmemiş Moğol ordularını 1260'da Güneybatı Suriye'de Ayn Calut'ta bozguna uğrattı. 1382'de Bahrî sülalesi yerini Burcî sülalesine verdi. Memluk devleti Osmanlı Sultanı I. Selim tarafından 1516-1517 seferleriyle yok edildi ve Mısır Osmanlı İmparatorluğu'nun bir parçası oldu.

Memra: ܡܐܡܪܐ (Batı menşeli Süryanî literatürü çalışmalarında bu kelime bir edebî tür ismi olarak kullanıldığında sanki Doğu Süryanicesi telaffuzundaki gibi yazılmaktadır. Normalde bu kelimenin Batı Süry. *mimro*, Doğu Süry. *memra* diye telaffuz edildiğini hatırlatırız). Vaaz, konuşma, hitap, açıklama gibi anlamlara gelse de belirli vezinler kullanarak yazılmış manzum eserlerdir. İçerik olarak olaylar anlatısı, teolojik öğretiler veya ilahiler gibi çok farklı şekillerde görülebilir.

Metropolit: Yun. μητροπολίτης *mētropolitēs*, μήτηρ *mētēr* "ana" + πόλις *polis* "şehir" (İng. metropolitan veya metropolitan bishop). İlke olarak Roma İmparatorluğu idarî yapısında Lat. *dioicesis/dioecesis* (Yun. διοίκησις *dioikēsis*) denilen ve şehirlerin birleşimiyle oluşan idarî birimlerin kilise hiyerarşisinin başına "metropolit" denir. Temelde piskopos olarak takdis edilmiş olsalar da genelde içinde bulundukları *dioikesis* yöresinin tamamının idaresinden mesuldürler. Tarihî süreç içinde farklı yörelerde farklı işlevler kazanmıştır.

Miafizit: Yun. μιαφυσίτης *miafysitēs*, μία *mia* "bir" + φύσις *fysis* "tabiat" (İng. miaphysite). Kimi zaman ve bazı hallerde "monofizit" yerine tercih edilmesi gereken tabirdir. "Monofizit" tabir edilen görüş, İsa Mesih'in tecessümünde sadece ve sadece bir tabiat olduğunu iddia eder. Oysa "miafizit" görüş ilahî tabiat ve insanî tabiatın tek bir tabiat halinde İsa Mesih'te tecessüm ettiğini savunur. Tarihî terim olarak ve günümüzde 451 Khalkedon Konsili'nin kristolojik formülünü benimsemeyen kiliselere denmektedir.

Modern Ekümenik Diyalog: Günümüzde Hristiyanlardan bir kısmının "homojenlik talebi yerine farklılıkları kabul ederek yine de birlik oluşturmak" niyetiyle başlattıkları kiliseler-arası tanıma, tanışma, tartışma ve farklılıkları anlama sürecidir. Başlangıçta 1971'de Viyana'da Katolik Kilisesi'ne bağlı Pro Oriente

Vakfi'nın girişimiyle Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasında gayrıresmî görüşmeler ve danışma toplantıları olarak faaliyete başladı. 1980'lerin ortasında Doğu Kilisesi de görüşmelere katılmaya başladı.

Moğollar: Orta Asya kökenlidirler. Önce 1220'lerde keşif seferi çerçevesinde, daha sonra asıl 1250'lerde Orta Doğu, Doğu Avrupa ve Orta Avrupa'ya gelip büyük yıkım ve kıyım gerçekleştirmişlerdir. Fetih hareketleri neticesinde 13. yy'da bir süre için Akdeniz'den Sarı Deniz'e kadar toprakları kendi egemenlikleri altında birleştirmişler ve hem fetihleri hem de sonrasındaki bu mutlak egemenlikleri neticesinde büyük kültürel kaynaşmalara neden olmuşlardır.

Monofizit: Yun. μονοφυσίτης *monofysitēs*, μόνος *monos* "tek" + φύσις *fysis* "tabiat" (İng. monophysite). Tarihî kaynaklarda ve ayrıca yakın döneme kadar Süryanî literatürü çalışmalarında "monofizit" tabirine rastlandığında çok büyük ihtimalle yukarıda "miafizit" maddesinde bahsedilmiş nüansa göre bir atıfta bulunulduğu anlaşılmalıdır. Bugün geçerli görüşe göre gerçekten "monofizit" diye adlandırılacak tek görüş yukarıda "Ephesos" maddesinde belirtildiği gibi, 440'larda Constantinopolis rahiplerinden Eutykhes'in başlattığı kristolojik görüştür. 449'daki Ephesos Konsili'nde baskın rol oynayan Aleksandreia piskoposu Dioskoros, Eutykhes'i destekledi. Bu Eutykhes'çi görüşü savunanların "monofizit" diye adlandırılmalarından başka atıflar genelde "miafizit" formülünün yanlış yansıtılıp, aşağılanmasından mütevellittir.

Monoteletist veya Monotheletist: Yun. μόνος *monos* + θέλημα *thelēma* "tek + istek/irade", 624'te İmparator Herakleios'un emrettiği toplantılarda Hristiyanlığın (Süryanî, Ermenî ve Kıbtî kiliselerinde kabul gören) Miafizit yorumuyla uzlaşmaya varılması için çıkarılan bu kristolojik görüşe göre İsa Mesih'te (ayrı değil birbirine iç içe girmiş vaziyette) iki doğadan başka tek bir irade vardır. Anlaşılacağı üzere imparator bu yolla imparatorluk içinde Khalkedon Konsili karşıtı ve Konsil yanlıları arasındaki ayrımı sona erdirmeyi amaçlamıştır. Bir süre için Constantinopolis patriği dahi bunu desteklemiş olsa da 681'deki III. Constantinopolis Konsili bu görüşü "sapkın" ilan etmiştir.

Mopsuestialı Theodoros: (ö. 428). Kitab-ı Mukaddes müfessiri ve birçok ilahiyat çalışmasının ve vaazın müellifidir. Antiokheia'da meşhur pagan entelektüel Libanios'un öğrencisiydi. Büyük ihtimalle Tarsoslu Diodoros ve Ioannes Khrysostomos ile tanışıyordu. 392'de Mopsuestia (modern Misis) piskoposluğuna atandı. 428'de öldüğünde kilise tarafından herhangi bir sapkınlıkla suçlanmış değildi. 431'deki Ephesos Konsili'nde Nestorios'un mahkûm edilmesinden itibaren Theodoros, Nesturîlik diye bilinen ilahiyat görüşünün yaratıcısı gibi görül-

dü. Aleksandreialı Kyrillos'un takipçisi olan Urhoy piskoposu Rabbula 432'de Theodoros'un eserlerini yasakladı ve yaktırdı. 451 Khalkedon Konsili'nde Hibo'nun Persli Mari'ye yolladığı mektupta vurguladığı Theodoros'un dinî görüşlerinin sapkın olmadığı fikri bir an için kabul görse de, giderek sözde Nesturî görüşlerin yaratıcısı olduğu fikri güçlendi ve 553 Constantinopolis Konsili'nde nihaî olarak aforoz edildi. Urhoy Okulu'nda popülerlik kazanan Theodoros'a ait ilahiyat görüşleri, bu okuldaki öğretmen ve öğrencilerin daha sonra Nusaybin'e, yani dolayısıyla Pers (Sasani/İran) İmparatorluğu'na göç etmeleri vesilesiyle zamanla İran Hristiyanlığı'ndaki temel ilahiyat akımı haline gelmiştir. Doğu Süryanî ilahiyat literatüründe kendisinden kısaca "müfessir" diye bahsedilir.

Mor ve Mar: Süry. ܡܪܝ *mār* ve kadınlar için ܡܪܬܝ *mārt* "efendim". Pek çok kutsal kişiye, azizlere, ayrıca hayattaki ruhbanlara da hitapta kullanılan saygı unvanıdır.

Myron: Süry. ܡܘܪܐ *murā* veya *mura* Yun. μύρον *myron* "bazı bitkilerden elde edilen hoş kokulu yağ" İng. myrrh. Kilisede vaftizde, takdislerde ve başka işlerde kullanılan kutsal yağ.

Narsay: (ö. y. 500) Urhoy ve Nusaybin okullarına mensup şair ve tefsir hocasıdır. *Memra*ları çok popülerdir. Mopsuestialı Theodoros'un ilahiyat görüşlerinden ve Kitab-ı Mukaddes tefsiri yöntemlerinden etkilenmiştir.

Nesturî ve yaygın yanlış olarak Nasturî: (a) 428'de Constantinopolis başpiskoposu olan Nestorios'a atfedilen bu görüşe göre Tanrı'nın Oğlu Mesih ile Meryem'in oğlu aynı şahıs olamazlar. Nestorios'un aslında bu görüşün teorisyeni olmadığı ve onun Mopsuestialı Theodoros'un görüşlerini vaaz ettiği bilinmelidir. Nesturî tabiri 451 Khalkedon Konsili'ni takip eden yoğun kristolojik tartışmalar sırasında giderek Doğu Kilisesi'ni tarif eden bir ifade olarak kullanılmaya başladı. Miafizitler hem Doğu Kilisesi'ni hem de Khalkedon Konsili yanlısı görüşleri toptan Nesturî olarak nitelendirdiler. Yörenin İslam hâkimiyeti altına girmesiyle bu terim Doğu Kilisesi için "Nesturî Kilisesi" şeklinde kullanılmaya başlandı ve modern literatürde de hatalı olarak bu anlamda kullanılmaya devam etti. Bu yüzden, modern literatürde rastlanılan "Nesturî (veya Nasturî)" nitelemelerinin sadece Doğu Kilisesi için kullanılan yanlış bir niteleme olduğu hatırlanmalıdır. (b) Doğu Kilisesi'nin kendine özgü Süryanice hat şekli bu kiliseyle alakalı başka konularda olduğu gibi Nesturî olarak adlandırılıyordu. Artık sadece *Madnhaya* veya "Doğu yazısı" denmesi daha doğrudur.

Nikaia (İznik) Konsili 325: (İng. Council of Nicaea) İmparator I. Constantinus'un imparatorluğun doğu yörelerini kendi hâkimiyetine aldıktan sonra ön-

celikle Aleksandreialı Arius'la özdeşleştirilen kristolojik tartışmayı sonlandırmak amacıyla Hristiyan ruhbanları bir araya topladığı kilise konsilidir. Aslında Ankyra'da (Ankara) toplanacakken sonradan Nikaia seçilmiştir. Kristolojik istişarede Aleksandreia başpiskoposu Aleksandros ile maiyetinde diyakoz olarak bulunan Athanasios baskın tesirde bulunmuşlardır ve Arius'un görüşü mahkûm edilmiştir. Konsil Ariusçu görüş dışında Mısır'da ortaya çıkan Melitius'çu görüş gibi bazı farklı Hristiyanlık yorumlarını da ele alıp reddetmiş ve ayrıca Paskalya'nın hangi tarihte kutlanması gerektiğini de tartışmıştır. Bu arada, konsilin kilise hiyerarşisine dair düzenlemeleri de önem taşımıştır.

Nisibis (Yun., Lat. ve İng.), Süry. ܢܨܝܒܝܢ *Nṣibin*. Nusaybin. Şehre tarihte ܨܘܒܐ *Ṣōbā* adının da verildiği iddiası geç dönemlerde çıkarılmıştır.

Nisibis (Nusaybin) Okulu: 489'da Urhoy'daki teoloji okulunun kapatılmasıyla Sasanî İmparatorluğu'na göç eden âlimler tarafından Nisibis'te kurulmuştur. 7. yy'ın başlarına kadar gayet etkin bir şekilde varlık göstermiştir. Okulda ilmî çalışmalar yoğunlukla Kitab-ı Mukaddes ve onun tefsiri üzerineydi. Kaynaklara göre ilkokul öğretmeni, belki "heceletici", ܡܗܓܝܢܐ *mhagyānā*, okuyucu ve okutucu ܡܩܪܝܢܐ *maqryānā*, ve müfessir (yorumcu) ܡܦܫܩܢܐ *mpašqānā* gibi farklı rütbelerde öğretmenler bulunmaktaydı. Okuldaki öğrenciler Kitab-ı Mukaddes tefsirini yapmak için Aristoteles felsefesinden belagat eğitimine kadar pek çok farklı dalda dersler alıyorlardı. Mopsuestialı Theodoros'un tefsir şekli örnek olarak alınıyordu.

Novella: Kahramanlık, aşk veya macera gibi popüler konularda yazılmış hikayeden uzun, romandan kısa edebî eser.

Origenes: (ö. y. 254) Aleksandreialı Kitab-ı Mukaddes müfessiri, ilahiyatçı ve ruhanî konular yazarıdır. Erken yaşlardan itibaren çok iyi bir eğitim aldı. Filistin'deki Kaisareia (İng./Lat. Caesarea) şehrinde takdis edildi, rahip oldu ve kendi okulunu (ekolünü) başlattı. Başka pek çok eserinin yanında herhalde en ünlüsü Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'nin altı paralel sütunda yorumlaması olan ve literatürde *Heksapla* olarak bilinen eserdir.

Ortodoks: Yun. ὀρθόδοξος = ὀρθός *orthos* "düz, doğru" + δόξα *doksa* "görüş, fikir". Belirli bir ideoloji, görüş veya dinin kurulu düzenine, geleneklerine ve teamüllerine uyan demektir. Din tarihi açısından bakıldığında "doğru inançlı" diye çevrilebilir. Ortodoksluk, veya doğru inanca sahip olmak, bağımsız ve mutlak bir kriter olmadığı için teoloji tartışmalarında birbirlerini sapkınlıkla suçlayanlara göre asıl ortodokslar kendileridir. Sadece Süryanî veya Rum kiliseleri için "Ortodoks" sıfatının kullanılması tarihî süreçle şekillenmiş bir galat-ı meşhurdur. Bütün Hris-

tiyan mezhepleri ve kiliseleri evrensel oldukları iddiasıyla "katolik", doğru inançta oldukları iddiasıyla "ortodoks" ve elçilerden başlayan bir silsileyle devam ettikleri iddiasıyla "elçisel veya apostolik" sıfatını kendilerine yakıştırabilirler.

Oryantalizm: Lat. *oriens* Doğu, (1) Doğu Çalışmaları: Akademik kurumlarda yüksek eğitim seviyesinde Orta Doğu ve Uzak Doğu bölgelerinin konularını çalışan bilim alanları. Adından da anlaşılacağı üzere "Batı"nın kendisine göre adlandırdığı ve tanımladığı bir alan olarak doğdu. Özellikle tıp konusunda bilgi edinmek için Avrupalı bilginler İslam hâkimiyeti altındaki yörelerle devamlı iletişim halindeydiler. Ancak, "Doğu Çalışmaları"nın bilimsel disiplin olarak ortaya çıkması daha çok coğrafî keşifler ve Asya'nın Avrupalılar tarafından sömürgeleştirilmesi ve daha sonra Avrupa'da ulus-devlet oluşumlarının belirginleşmesiyle üniversitelerin gelişmesinde aranmalıdır. Orta Doğulu Hristiyanların dillerinin çalışılması zaten devam ederken, ayrıca Hindistan'daki dillerle Avrupa'daki dillerin yakın ilişkisi farkedildikten sonra bu çalışmalar ivme kazandı. Avrupa'nın kendi içindeki sosyo-ekonomik dönüşümleri dünyadaki diğer toplumların çalışılmasını hızlandırdı. Sadece İslam değil, Asya'da baskın durumdaki Budizm ve Hinduizm de sistemli bir şekilde çalışıldı. Arkeolojinin gelişmesiyle bulunan tarihî eserlerin sergilenmesi toplumun nezdinde "Doğu hakkında çalışmalar yapan bilimadamı (hemen hemen hepsi erkekti)" yani "Oryantalist" terimini meşru bir meslek adı olarak kullanıma soktu. (2) 20. yüzyılın ortalarında yaygın olarak paylaşılan bir görüşe göre Avrupa'nın özellikle Asya ve Afrika'yı inceleme, çalışma ve betimleme tarzı tamamen sömürgeci mantaliteye bağlı ve iktidar ilişkisinin meşrulaştırılması ve devam ettirilmesi için bir araçtan öteye gitmeyen yanıltıcı bir fikrî atmosferde gerçekleşti. Bugün yaygın kullanımda "oryantalizm" ve "oryantalist" kısaca bu manaya gelse de bu terimi kullanan herkesin bunda ne kadar haklı olduğu tartışmalıdır.

Ousia: Yun. οὐσία, *usia* (εἰμί "olmak, var olmak" fiilinin ortacından türemiş isim) Felsefede bir şeyin özü, tözü, varlığı olarak adlandırılan boyuttur. Hristiyanlığın teolojik tartışmalarında bu terime sıklıkla rastlanır.

Pagan: Lat. *paganus* köylü, kırlı. Genel kanaate göre Hristiyanlık erken yüzyıllarda çoğunlukla şehirlerde yayılmıştı ve pek çok durumda kırsaldaki halk atalarının geleneksel dinine bağlı kalmıştı. Bunlar, Hristiyanlar tarafından zamanla eski çok-tanrılı Yunan-Roma dini mensupları olarak "kırsal" anlamına gelen *paganus* ile adlandırılır oldular. Bugün Batı literatüründe Hristiyanlık öncesi çok-tanrılı dinlerin mensuplarına kısaca "pagan" ve bu inanca "paganizm" denmeye devam edilir.

Palimpsest: Lat. *palimpsestus*, Yun. παλίμψηστος *palimpsēstos* "tekrar kazılmış, silinmiş". Yakın zamanlara kadar kâğıt, parşömen gibi yazı malzemelerinin az ya da pahalı olduğu durumlarda eldeki parşömen üzerindeki mevcut metin, artık lüzum görülmediği, kullanılmadığı veya "sapkın" görüldüğü için yok edilmesi gerektiği zaman silinir ("kazınır") ve boş zemine yeni metin yazılırdı. Bazı durumlarda silme işlemi iyi yapılmadığı için zamanla eski metin yer yer görünür hale gelir, bazen de gözle görülür bir iz olmasa da elektromanyetik mikroskop gibi ileri teknoloji aletleriyle okunabilir. Eskiçağdan kalma pek çok metin bu sayede elde edilebilmiştir.

Palmiye Pazarı: Kutsal Kilise takviminde Paskalya Pazarından önceki Pazar gününe denir. Palmiye'den kasıt, İsa Mesih Kudüs'e girdiğinde onu karşılayanların palmiyeler ve hurma dallarıyla yoluna çıkmalarıdır. Elem Haftası İsa Mesih'in İnciller tarafından nakledilen hayat öyküsü detaylarının anıldığı bir zaman olduğu için bu Pazar Mesih'in Kudüs'e girişi anılır.

Panteizm: Yun. πᾶν *pan* "herşey" + θεός *theos* "tanrı". Tanrı'nın evrendeki her şeyin içinde varolduğu görüşü. Değişik dönemlerde farklı dinlerin içinde (özellikle mistik gruplar içinde) panteist diye nitelendirilen akımlar çıkmışsa da Süryanî literatüründe çok bol görülmezler, ancak 6. yy'da Stefanos Bar Sudayli'nin yazdığı bir eser panteist görüşte kabul edilir.

Papa: Yun. πάππας *pappas*, çocuk dilinde "baba". Hristiyanlığın ilk yüzyıllarında Doğu Akdeniz'de hemen hemen bütün piskoposlar için kullanılan bir tabirdi. Mesela 3. yy'da Aleksandreia Papası Heraklas'tan bahsedilir. Batı Akdeniz'de prestijinden dolayı sadece Roma başpiskoposu bu tabirle diğerlerinden ayrıldı ve 11. yy'dan itibaren adeta resmî anlamda kullanılır oldu.

Part İmparatorluğu: İng. The Parthian Empire. Partlar, Partia denilen, bugünkü İran'ın kuzeydoğusunda Hazar Denizi'nin güneydoğusundaki sarp dağlık bölgeden çıkmadırlar. Arşak (İng. Arsaces) M.Ö. 240lı yıllarda İran'ı yönetmekte olan Büyük İskender'in ardıllarından Seleukos'un adıyla anılan Helenistik devlete karşı başarılı bir isyan güttü. I. Fraates ve özellikle onun kardeşi I. Mitridates (hük. M.Ö. 167-132) Seleukoslara karşı Part egemen yöresini genişlettiler. 141'de Babil'i aldılar. Part yöresinden olmalarına rağmen, Helenistik Seleukos hanedanına karşı ilk başarılı isyanı yürüten Arşak'tan dolayı bu krallık kendisine Arşaklılar demekteydi. Batı'da Seleukoslarla, Doğu'da Orta Asyalı kavimlerle devamlı savaştılar. İpek Yolu üzerinde bulunmaları onların Çin ve Roma'yla diplomatik bağlantı kurmalarına da neden oldu. Egemenlikleri altındaki Sogdia yöresinin tüccarları çok geniş bir ticarî ağ kurmuşlardır. M.Ö. 1. yy içinde Part-

lar ve Romalılar arasında şiddetli savaşlar oldu. Önce Fırat iki devlet arasında sınır kabul edilmiş olsa da M.Ö. 53'te Roma Cumhuriyeti'ni yöneten üç kişiden biri olan (diğer ikisi Pompeius Magnus ve Iulius Caesar) ve Suriye'yi elinde tutan Marcus Licinius Crassus Partia üzerine sefere çıktı ve Harran (Lat./İng. Carrhae) yakınlarında çok büyük bir bozguna uğradı. Fakat Miladî 1. yy boyunca Batı Asya'da Part-Roma çekişmesi ve arada sırada üçüncü kuvvetlere karşı süreli ittifakları devam etti. 116'da Roma İmparatoru Traianus (h. 98-117) Fırat boyunca ilerleyerek bütün Mezopotamya'yı tamamen ele geçiren ilk Roma İmparatoru oldu ve Basra Körfezi'ne ulaştı. 2. yy da Partlar'ın Romalılarla devamlı mücadeleleri ve giderek zayıflamaları ile geçti. 3. yy başlarında İran'ın Fars bölgesinden çıkan yeni bir askerî güç Partlara karşı mücadele etmeye başladı. 224'te Part İmparatoru V. Artabanus'u yenen Ardeşir isimli komutan eliyle Sasanî İmparatorluğu'nun temelleri atıldı ve çok kısa bir sürede Part hanedanı tarih sahnesindeki yerini Sasanîlere terk etti.

Patrik: Yun. πατριάρχης *patriarchēs* "aile veya kabile başı". 531 yılında İmparator Iustinianus'un koyduğu yasayla bugün hala geçerli olan beş patriklik makamı kuruldu: Batı Patrikliği (Roma'da), Constantinopolis, Aleksandreia, Antiokheia, Ierusalem/Kudüs. Bu makamları elinde tutan ruhbanların bu yörelerdeki metropolitleri takdis, yargılama ve yargıda temyiz yetkileri vardı. Aslında daha önceden var olan ve 325 Nikaia Konsili'nde bu yetkilere patrik unvanı konulmadan sahip olan üç piskoposluk vardı: Roma, Aleksandreia, Antiokheia. 451 Khalkedon Konsili'nde Kudüs ve Constantinopolis aynı yetkilere sahip konuma yükseltildiler.

Pentateukhos: Yun. πεντάτευχος *pentateukhos* "beş rulo", Yahudi Kitab-ı Mukaddesi Tanak'ın Tora veya Tevrat adını alan, beş kitaptan oluşan, asıl kısmı:

Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	İbranice Adı	Anlamı	İngilizce Adı
Yaratılış / Tekvin	Bereşit	Başlangıçta	Genesis
Mısır'dan Çıkış	Şemot	İsimler	Exodus
Levililer	Vayikra	Ve çağırdı	Leviticus
Çölde Sayım / Sayılar	Bamidbar	Çölde	Numbers
Yasanın Tekrarı / Tesniye	Dvarim	Kelimeler	Deuteronomy

Pentekost: Yun. πεντηκοστή [ἡμέρα] *pentēkostē [hēmera]* "ellinci [gün]". Paskalya Pazarı dâhil ondan sonraki ellinci güne denk gelen Pazar. Yeni Ahit'te Elçiler 2: 1–31'e göre elçiler ve İsa Mesih'in başka taraftarlarının üzerine Kutsal Ruh'un inişi dramatik bir şekilde anlatılır. Aslında Luka 22:12–13'te Kutsal Ruh, elçilerin Yahudi bayramlarından Şavuot'u ("Haftalar Bayramı") kutlamak için

bir araya geldikleri sırada onların üzerine indiği de anlatıldığı için, "Pentekost" sonraki metinlerde hem Yeni Ahit'teki bu olaya hem de Eski Ahit'teki Şavuot'a atfen kullanılmış olabilir.

Peşitta: Süry. ܦܫܝܛܬܐ *pšīṭṭā*. Kelime anlamı gayet muğlaktır. ܦܫܛ *pšaṭ* "çekmek, uzatmak" fiilinden türetilmiş bu dişil tekil edilgen ortaç (belgili halde) teoride ܡܦܩܬܐ *mapaqtā* "tercüme" ismini nitelemektedir. Fakat bu sıfatın tam anlamı zaman içinde kaybolmuştur. "Basit", "yaygın" ve "tek" gibi farklı yorumlarda bulunulmuştur. Peşitta ile iki farklı metin kastedilmektedir: (a) 2. yy'da İbranice Tanak'tan Süryanice'ye çevrilerek oluşturulmuş Eski Ahit kitabı; (b) Eski Süryanice Yeni Ahit metninin 4. yy başlarında oluşturulmuş yeni bir düzenlemesi. Eski Ahit'in Peşitta (veya, Peşitta Eski Ahit) metni Süryanice Kitab-ı Mukaddes çalışmaları için olduğu kadar, Tanak çalışmaları için de çok kıymetli bilgiler barındırmaktadır. Yeni Ahit Peşitta metni ise diğer Yeni Ahit metinleriyle karşılaştırıldığında eksiklikleriyle dikkat çeker: Bu Süryanice İncil'e 2. ve 3. Yuhanna, 2. Petros ve Yudas Mektupları ile Aziz Yuhanna'ya göre Vahiy kısmı dâhil edilmemiştir. Fakat iki Ahit metniyle beraber Peşitta yüzyıllar boyunca Süryanî Hristiyanlığının dayandığı temel metin olmuştur. Her tür yazılı eserdeki Eski ve Yeni Ahit alıntıları çok büyük ihtimalle Peşitta metninden gelmektedir.

Piskopos: Yun. ἐπίσκοπος *episkopos* "nezaret eden, denetleyen". Kilise idaresinde ayin yürütme yetkisi bulunan ve belirli bir bölgenin manevî hayatından sorumlu olan rahiplerin başı. Sırasıyla diyakoz, rahip ve piskopos olan bir kişinin artık manevî hayat idaresinde kâmil bir yönetici ve yetki sahibi olduğu anlaşılır. Bu makamdaki bir ruhban Kutsal Ayini yönetebilir, Kutsal Ayini yönetmek için vekâlet veya yetki verebilir. Sadece piskoposlar yeni ruhbanlar takdis edebilirler. Rahip olarak takdis edilmese de kendilerini toplumdan tecrid şekilde maneviyata adayan keşişlerin idaresi de nihayetinde piskoposların elindedir. Kilisenin ve manevî hayatın gereklerinden başka, piskoposların toplumsal yükümlülükleri de vardır. Bu yükümlülüklerini belirli "nüfuz sahaları"nda gerçekleştirirler. Piskoposluk makamı Hristiyan Roma İmparatorluğu içinde bu şekilde olgunlaştığında bu "nüfuz sahaları" (İng. see) o zamanki imparatorluğun kamu yönetiminde geçerli olan *provincia*, *dioecesis* ve *praefectura* gibi idarî bölümleriyle yüksek oranda örtüşmekteydi. Bu nedenle ilk dönem kaynaklarında piskoposların ve kilise idaresinin görevleri ve yetkileri ile imparatorluğun sivil idaresinin örtüştüğü ve daha sonraki yüzyıllarda sivil idaresinin terk ettiği bu kategorilerin kilisenin tasarrufunda kullanımının devam ettiği hatırlanmalıdır. Roma sivil idaresinin gevşediği veya siyasî olarak sona erdiği durumlarda pisko-

poslar bütün idareyi ele aldıklarında konunun bütün bağlamını vermeyen bazı tarih kaynakları tarafından dinî makamlarından soyutlanmış ve şehrin veya topluluğun dünyevî idarecisi olarak yansıtılıyor olabilirler.

Prosopon: Yun. πρόσωπον *prosōpon* “yüz; (tiyatro) maske”. Kristoloji tartışmalarında “şahıs” anlamında kullanılır. Bu Yunanca terim Süryanice’ye ܦܪܨܘܦܐ *parṣōpā* diye çevrilmiştir.

Pseudo-: Yun. ψευδής *pseudēs* “yalan”dan türetilmiş önek, kısaca ps.- diye de görülebilir. (a) Metinlere bağlı çalışmalarda, bir eserin yazarından önce kullanılan pseudo- öneki o eserin yanlışlıkla o yazara isnat edildiğini belirtir. Örneğin, “Pseudo-Sütuncu Yeşu Vakayinamesi” dendiğinde o vakayinamenin Sütuncu Yeşu tarafından yazıldığı iddiasının yanlış olduğunu belirtir. Bilimsel literatürde o metin önce bir nedenle Sütuncu Yeşu’ya isnat edilmiştir ve bu eşleştirme böyle uzun süre kabul görmüş ve bu şekilde atfedilmiştir. Ancak bir süre sonra bir şekilde bu isnadın yanlış olduğu ortaya çıksa da gerçek yazar bulunamadığı için artık tek yapılacak şey yanlış yazarın adından önce pseudo- veya ps.- öneki getirilmesidir. (b) Bazı yazarlar görüşlerini yaymak için kendi eserlerinin altına daha meşhur ve meşru yazarların adlarını koymuş olabilirler. Örneğin, “pseudo-Aristoteles” ifadesi yukarıda (a) kısmındaki açıklamaya uyabildiği gibi, başka bir yazarın görüşlerini Aristoteles imzasıyla yayınlamış olmasıyla da açıklanabilir. Yani önce Aristoteles’e tarafından yazılmış gibi görünen bir metin, Aristoteles’in olmadığı kesin anlaşıldığında literatürde artık pseudo- önekiyle görülür.

Qnoma: ܩܢܘܡܐ *qnōmā*. En geniş anlamıyla Yunanca *hypostasis* terimine karşılık gelen Süryanice terimdir. Bk. “hypostasis”. Ancak bütün bu kristolojik terimler için yazılı metnin bağlamının iyi anlaşılması gerekmektedir. Yunanca metinlerde ve/veya Khalkedon Konsili taraftarı teologların metinlerinde *physis/fysis* (= tabiat) bir yana, onun görünümü olan *hypostasis* ve *prosopon* terimleri birbirlerine çok yakın anlam boyutlarında kullanılırlar. Ama bu iki terimin Süryanice muadilleri *qnoma* ve *parṣopa* aynı şekilde birbirlerine yakın kullanılmazlar. Bilakis, *hypostasis* için Süryanice kullanılan *qnoma* terimi ise çok daha geniş anlama sahiptir ve bazı kullanımlarında Yunanca açıklamalarda görülmeyecek kadar “tabiat” (Yun. *physis*, Süry. *kyana*) kavramına yaklaşır. Bu yüzden “Mesih’teki iki tabiat”tan bahseden Doğu Kilisesi metinleri bazen Batılı çevirmenlerce sanki “Mesih’teki iki şahıs”tan bahsediyormuş gibi çevrildiği için literatürde karışıklığa neden olmuştur.

Roma/Bizans İmparatorluğu: M.Ö.1. yy’dan itibaren Mısır dâhil Doğu Akdeniz’i ve Mezopotamya’ya kadar olan Önasya’yı egemenliği altına alan siyasî güç.

Roma İmparatorluğu ezici bir askerî güçle bölge halklarını boyunduruk altına aldıysa da kendisinden çok daha eski ve köklü olduğunu kabul ettiği bu yörenin yerel yönetimlerine belirli bir derece özerklik verdi. İmparatora sadakat ve barışı bozmamak şartıyla yerel idarecileri, genelde oligarşik yapılanmış aileler, otonom yaşamaya devam ettiler. Karşılığında, İmparator Augustus (hük. M.Ö. 27-M.S. 14) zamanında tesis edilmiş olan çatışmasız hal Roma Barışı'nın avantajlarından faydalanıyorlardı. En büyük bürokratik ve malî yeniden-yapılanma İmparator Diocletianus'un 286/293'te yürürlüğe koyduğu *tetrarkhia* (Yun. Dörtlü Yönetim) rejiminde gerçekleşti. O zamana kadar pratik nedenlerle geçici başkentlik yapan garnizon şehirleri de artık resmen tetrarkh saraylarıyla donatıldılar. Fakat "Dörtlü Yönetim" imparatorluğun bölünmesi değildi, aksine bu düzen sayesinde kendisini askerî olarak ispatlamış olan Constantinus yönetimi tekrar kendi şahsında birleştirdiği zaman yeni malî reformlara girebildi ve uzun bir süreden sonra ilk defa altın para basıldı. Constantinus (tek başına hük. 324-337) dönemi bütün Akdeniz dünyasında Hristiyanlığın ilk defa büyük serbestliğe kavuştuğu bir dönemdi. Yine Constantinus zamanında, bir süredir kilisenin sorunlarını istişare etmek ve çözmek için kendi olanaklarıyla ve çoğunlukla yerel olarak düzenlediği toplantıları (konsiller) Constantinus devlet sponsorluğunda, yasaya denk ve bütün imparatorlukta geçerli kılacak icra güvencesiyle üstlenme geleneğini başlattı. Roma İmparatorluğu'nun resmî anlamda bölünmesi I. Theodosius'un 395'teki ölümüyle gerçekleşti. Batı kısmı pek çok sorun gördükten sonra 476'da bir şekilde lağvoldu. Doğu kısmı ise kısa dönemli sarsıntılar dışında 7. yy'a kadar kalıcı bir tehlike geçirmedi. 7. yy'da Müslüman Arap ordularının fetihleri Ortadoğu ve Kuzey Afrika'yı Roma'dan kopardı. 11. yy'da da Selçuk Türkleri ve farklı beylikler Anadolu'nun büyük kısımlarını Roma'dan kopardılar. Bugün literatürde geçerli olan "Bizans" terimi aslında modern bir atıftır. Tarihî kaynaklarda "Romalı" (Yun. 'Ρωμαῖος *romaios* ve Süry. ܪܘܡܝܐ *rumaya*) diye görülmektedir. Bu sebeple Anadolu'ya Arapça ve başka Ortaçağ kaynaklarında Rum denilir.

Samî: Geleneksel olarak Tevrat'ta anlatılan Nuh Peygamber'in üçü oğlundan Sam'ın (veya Şem'in) soyundan geldiği düşünülen halklar, kültürler ve dillere denir. Literatürde daha çok dilbilimsel bir sıfatlamaya tekabül etmektedir. Samî (İng. Semitic) diller ilk olarak M.Ö. 29. yy'da Mezopotamya'da Akkadca'yla görülür. Ugarit, Fenikece, Aramice, Geez, İbranice, Süryanice, Arapça, tarihte ve günümüzdeki belli başlı Samî dillerdir. Tarihte üç ana grupta tasnif edilmişlerdir: (a) Doğu Samî Dilleri: Akkadca ve ondan türemiş olan Asurca ve Babilce; (b) Orta

Samî Diller: Kuzeybatı Samî Dilleri (Fenikece, İbranice, Aramice) ve Arapça; (c) Güney Samî Dilleri: Güney Arapçası ve Etiyopya Dili Geez. Modern Samî dillerin tasnifi ve çalışması ayrı bir bilim dalıdır.

Sasanî (veya Sâssânî) İmparatorluğu: M.S. 224 yılından sonra İran'a egemen olmuş ve Part İmparatorluğu'nu devirip, onun yerine bu bölgede güçlü bir yönetim kurmuş devlettir. 224'te İran'ın Fars yöresinde ayaklanma çıkaran Ardeşir kendisiyle savaşan Part İmparatoru V. Artabanus'u yenince kısa sürede ülkenin tamamına egemen oldu. Oğlu I. Şapur (hük. 240-270) Romalılar'a karşı büyük başarılar elde etti. 260'ta Roma ordusunu İmparator Valerianus'la beraber mağlup etti ve Valerianus'u İran'a tutsak olarak götürdü. Part İmparatorluğu döneminde İran'da çok kozmopolit ve çeşitli bir dinî atmosfer varken, Sasanîler döneminde Zerdüştlük İran'da genel din haline geldi. II. Şapur (d. 309, hük. 325-379) döneminde İran-Mezopotamya Hristiyanları üzerinde kovuşturma uygulanmıştır. II. Şapur'un 379'daki ölümünden sonra yaklaşık 500 civarında I. Kavad'ın hükümdarlığıyla Sasanî İmparatorluğu gücünü tekrar gösterdi. Sasanîlerin en sevilen hükümdarı I. Hüsrev 531–579 arasında hüküm sürdü. Onun şahlığı sırasında Sasanîler'in Batı Asya'daki hâkimiyet çabaları ilk defa Güney Arabistan ve Kızıldeniz' kadar uzandı. II. Hüsrev dönemindeki (590–628) Roma-Sasanî savaşları Ortadoğu ve Kafkaslarda büyük yıkım yaptı. 627-628'de Roma İmparatoru Herakleios'un askerî rövanşında Sasanî başkentine kadar gelip de imparatorluğun en önemli topraklarının Romalılar tarafından talan edilmesi büyük bir vurgun oldu. 632'den itibaren ilk Müslüman Arap orduları Sasanî topraklarına girmeye başladılar. 637'de Kadisiye Savaşı'nda III. Yezdigerd'in Müslüman ordularına yenilmesiyle Sasanî devleti mutlak çöküşe girdi.

Sedra: ܣܕܪܐ *sedrā* "sıra, dizi, seri, saf, düzen" dizeleri alfabetik sırada dizilmiş ilahi, dua, veya başka bir edebî metin.

Selçuklular: Büyük Selçuklular ve Rum/Anadolu Selçukluları diye Ortadoğu ve Anadolu'da kurulmuş iki büyük devlet mevcuttur. 1040'ta Gazneliler'e karşı kazandıkları Dandanakan Savaşı'ndan sonra Ortadoğu'nun önemli siyasî güçlerinden biri oldular. 11. yüzyıl sonunda Mezopotamya'ya hâkim oldular. Alp Aslan zamanında 1071'de Malazgirt (İng. Manzikert) savaşıyla Doğu Anadolu'dan itibaren Batı'ya doğru Roma İmparatorluğu'na önemli toprak kaybı yaşattılar. Alp Aslan'ın oğlu Melik Şah (ö. 1092) zamanında da önemli kazanımlar elde edildi ve Selçuklular Ortadoğu'daki siyaset sahnesindeki yerlerini sağlamlaştırdılar. Siyasî anlamda 1156'da son hükümdar Ahmed Sencer'in ölümüyle imparatorluk dağıldı.

Seleukeia-Ktesifon Konsili (410): Yun. Σελεύκεια- Κτησιφῶν *Seleukeia-Ktēsifōn*, Seleukeia-Ktesifon piskoposu İshak tarafından toplanmış Doğu Kilisesi'nin ilk resmî konsilidir. Pers-Sasanî İmparatorluğu'ndaki Hristiyan kilisesinin kuruluşu ve örgütlenmesi hususunda temelleri ortaya atmıştır. Seleukeia-Ktesifon'dan başka Bet Lapat, Nisibis, Prat-Mayşan, Arbela ve Karka şehirlerinde metropolitlikler kurulmuştur. Hepsinin en üstünde Seleukeia-Ktesifon metropoliti amir konumundadır. Ayin düzeni, yortu kutlamaları ile beraber başka konularda da Roma İmparatorluğu'ndaki konsillerle paralellik arz eden kanonlar benimsenmiştir.

Seleukeia-Ktesifon Okulu: Nisibis'te kurulmuş olan okuldan sonra Mezopotamya eğitim kurumları tarihinde en iyi bilinen okuldur. Sasanîler döneminde (224-650ler) başkent Seleukeia-Ktesifon'da Dicle nehrinin batı yakasında kuruldu. Doğu Kilisesi'nin başı olan Katolikos'tan ve Hristiyanlara karşı bir kovuşturma düzenlenmediği dönemlerde Sasanî şahından destek almış olmalıydı. Jean-Maurice Fiey'ye göre, bu okul ilk evresini başka bir yerde 5. yy sonlarında geçirdi. *Siirt Vakayinamesi*'nin verdiği efsane ve söylentilerle dolu anlatıma göre okul asıl şöhretli dönemine Mar Aba'nın yönetiminde (Katolikosluk dönemi: 540-52) ulaştı. Katolikos Ezekiel (567-81) okulu geliştirdi ve Doğu Kilisesi eğitim kurumları içinde Nisibis Okulu'na denk bir konuma çıkardı. Sasanî İmparatorluğu ve başkentindeki prestiji o kadar arttı ki yine *Siirt Vakayinamesi*'ne göre Roma İmparatoru Maurikios'un (hük. 582-602) gönderdiği bir elçi uzun süre okulda vakit geçirdi ve ilmî temaslarda bulundu. Nisibis Okulu'yla sık sık öğrenci ve personel değiş tokuşuna gidildiği de belirtilmektedir. (Özellikle yararlanılan eser: Adam H. Becker, *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia* (Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2006), 157-158).

Seleukos Takvimi: Bk. "Anno Graecorum". Mezopotamya'da ve bazen çevre diyarlarda, İskender'in ölümünden sonra kurulmuş olan Seleukoslar Sülalesinin devletinde geçerli olan yıl sayma, tarih tutma, sistemi. Başlangıç tarihi olarak İskender'in ölümünden sonraki mücadele döneminde M.Ö. 312/311'de I. Seleukos Nikator'un Babil'e girişini alır. "Yunanların Yılında" diye ifade edilen yılın Miladî karşılığını bulmak içilen bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Süryani historiyografi geleneğine mensup tarihçiler genellikle bu takvimi kullanmışlardır.

Septuaginta: Lat. (sayı) yetmiş, İng. Septuagint, kısaltma olarak LXX. Tanak'ın İbranice'den Eski Yunanca'nın "koine" (=ortak) lehçesine yapılmış çevirisidir. Tanak'ın Septuaginta'dan başka en az yedi Yunanca çevirisi daha vardı, bunlar

arasında üçü Aquila, Symmakhos ve Theodotion adlarıyla bilinirler. Septuaginta'nın önemi Yeni Ahit'te yer alan Eski Ahit atıflarının ve daha sonra bütün Yunan Kilise Babalarının Eski Ahit atıflarının hep bu metinden yapmış olmalarıdır. Efsaneye göre, İskender'in ölümünden sonra Mısır'ı yöneten Ptolemaios hanedanının hükümdarı II. Ptolemaios Philadelphos'un (hük. M.Ö. 285–246) emriyle önce Tanak'ın Torah kısmı İbranice'den çevrildi. Fakat bunda gerçeklik payı ne kadar bulunursa bulunsun, Septuaginta'nın aşamalar halinde yapılmış çevirilerle genişletildiği ortaya çıkarılmıştır (mesela bir kısmın önsözünden o kısmın M.Ö. 132 yılında yazıldığı anlaşılmaktadır). Beş kitaplık Torah'ya "Neviim" denilen Nebilere dair anlatılar da eklenmiştir. Zamanla başka kitaplar da eklendikten sonra Septuaginta, Tanak'ın gözettiği Torah-Neviim-Ketuvim ayrımını gözetmez hale gelmiş ve Tanak'ta olmayan metinler de içine katılmıştır (Bilgelik, Sirak, Yudit, Tobit, Baruh). Philo ve Josephus gibi Yahudi yazarların zamanında Septuaginta, İbranice-Aramice Tanak metnine denk sayılmaktaydı. Aynı şekilde bu dönemde yeni gelişmekte olan Hristiyan cemaatlerin nezdinde de geçerli olan (Yunanca) Eski Ahit metniydi. Fakat özellikle M.S. 1. yy'dan itibaren farklı Yahudi cemaatlerin kullandıkları kutsal kitapları karşılaştırması yapıldıktan sonra, 2. yy'dan itibaren, Yahudi cemaatleri, hatta sadece Yunanca konuşan cemaatler bile, Septuaginta'da İbranice-Aramice Tanak metnine çok fazla sadakatsizlikler olduğuna karar verip bu Yunanca metni güvenilmez saymaya başladılar ve ibadetteki kullanımına son verdiler. Onun yerine başka çeviriler, mesela Sinoplu Aquila'nın (M. S. 130) yaptığı çeviri, tercih edilir oldu. Hristiyanlarsa çoğunlukla Septuaginta'yı güvenilir bulmaya devam ettiler. Bir tek Origenes (ö. M.S. 253/4) Septuaginta metninin özgün İbranice-Aramice Tanak metni ve diğer yaygın Yunanca çevirileriyle karşılaştırmasını merak edip bu karşılaştırmayı Heksapla adıyla gerçekleştirdi. Bugün Rum Ortodoks kilisesinin Eski Ahit metni büyük ağırlıkla Septuaginta metni olsa da mesela Protestan kiliseler Eski Ahit metni için Tanak'ın İbranice-Aramice metninden yapılmış çevirileri kullanırlar.

Serto: ܣܪܛܐ *serṭā* "çizik, çizgi, simge". M.S. 1. ve 5. yy arasında *estrangela* denilen resmî (ve anıtsal) yazı şekli (hat) gelişmekteyken ilk nadir örnekleri birkaç papirüs ve elyazması kolofonunda görülmüş daha akıcı ve kıvrak bir hat da kullanımdaydı. Bu hat zamanla gelişti ve özellikle 8. yy'dan itibaren *serto* adıyla anılıp yaygın şekilde kullanılır ve bulunur oldu. Ağırlıklı olarak Batı Süryanicesi ve edebî metinlerde görülmektedir.

Severos: (ö. 538) Pisidia yöresindeki Sozopolis'te doğmuş olup Aleksandreia ve Beyrut'ta çok iyi bir eğitim aldı. 512'de Antiokheia patriği seçildi. 518'de im-

paratorlukta miafizit teolojiye karşı değişen resmî politika nedeniyle Mısır'a sürgüne gitti. Çok önemli teolojik ve kristolojik eserleri Yunanca kaleme aldı. Ölümünden kısa süre önce İmparator Iustinianus tarafından yayınları yasaklandığı için eserlerinin çoğunluğu günümüze Süryanice çevirileriyle kalmıştır. Philoksenos ile beraber Süryanî Ortodoks ilahiyat geleneğinin en önemli otoritesi kabul edilir.

Sinaiticus veya Codex Sinaiticus: 1844-1859 arasında Sina Yarımadasındaki Azize Katerina Manastırı kütüphanesinde bulunduğu için bu isimle anılan elyazması 330-360lı yıllara tarihlendirilen en eski Yunanca Kitab-ı Mukaddes metinlerinden biridir. Sadece Eski Ahit (bunun yarısı eksiktir) ve Yeni Ahit metinlerinden başka erken dönem Hristiyanlığın önemli metinlerinden Barnabas Mektubu ve Hermas'ın "Çoban"ı da eklidir.

Sinod: Yun. σύνοδος *synodos* "toplantı, bir araya gelme", Fransızca "synode" telaffuzu. bk. "konsil".

Skhisma: Yun. σχίσμα *skhisma* "bölünme, yarılma, yarık", Dini topluluklarda, genelde ruhban sınıfını da etkileyecek şekilde ortaya çıkan ayrılmalar, bölünmelerdir. Genelde belirli bir kilise hiyerarşisi içinde bir kişi veya gruptan kaynaklanan ayrılmanın sonucunda yeni bir hiyerarşi doğar.

Skholia: Yun. σχόλιον *skholion* "not, şerh" kelimesinin çoğulu. Elyazmalarında derkenara yazılmış özellikle yorumlayıcı, dilbilgisine dair veya başka türlü açıklayıcı notlardır. Çeşitli metinler için *skholia* oluşturmak geç antik dönem Yunan okullarında yaygın bir uygulamaydı ve herhalde bu geleneğin devamı olarak Hristiyan yazarlar tarafından Kitab-ı Mukaddes metinleri ve kilise babalarının metinlerine *skholia* yazılmasına devam edildi. Bu *skholia* metinleri de çoğu zaman toplanıp ayrıca kendi başlarına bir yorum ve tefsir metni gibi yayınlanırdı.

Suruçlu Yakup: (ö. 521). "Kutsal Ruh'un Flütü" ve "Kilise'nin Arpı" unvanları taşımaktadır, Urhoy'da öğrencilik yapmıştır ve 519-521 tarihleri arasında Batnan d-Surug piskoposluğu görevini yürütmüştür. 12 heceli vezne sahip *memra*ları ile meşhur olmuştur. Ona atfedilen pek çok mensur eser ve kutsal ayin metinleri de bulunmaktadır. Eserleri çok sayıda elyazmasında muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmıştır.

Sünnetliler: Hristiyanlık geleneğinde bu tabiri ilk defa kullanan kişi muhtemelen Tarsoslu Paulos'tur. Paulos bu tabirle dar anlamda kendisine muhalif olup Yahudi olmayanlar (Lat. *gentiles*) üzerinde sürdürdüğü misyona şüpheyle bakan kimseleri, geniş manada ise tüm Yahudileri kast etmiş olmalıdır. Mektup-

larından anlaşıldığı kadarıyla Paulos, İsa'ya iman eden Yahudileri de (örneğin havariler) aynı tabiri kullanarak ifade etmiştir.

Süryanî Katolik: Süryanî Hristiyanlığı dâhilinde 18. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan ayrı bir koldur. Ayrı bir ruhban hiyerarşisi 1782'den itibaren görülmektedir.

Süryanî Literatürü: Süryanice kullanılarak inşa edilmiş yazınsal gelenektir. Bu literatürün başlangıcını ne kadar eskiye götürmek gerektiği meselesi alanın uzmanları arasında tartışılan bir konudur. Süryanî literatürü anonim bazı çalışmalar tarafından temsil edildiği 2-3. yüzyılların ardından Mor Efrem ve Afrahat gibi etkili yazarların faaliyet gösterdikleri 4. yüzyılda dikkate değer bir yükseliş göstermişti. Bundan sonraki süreçte de oldukça dinamik bir karakter yansıttı, ancak 13-14. yüzyıllarla birlikte düşüşe geçti. Şiir, teoloji, historiyografi, dil ve gramer çalışmaları, kilise ilahîsi, felsefe ve tercüme eserler en önemli alanlarıdır.

Süryanî Ortodoks: Aleksandreialı Kyrillos'un kristolojisini takip ederek Mesih'in bir tabiat ve bir *hypostasis*in bir varlıkta birleşmesi olduğuna inanan ve Antiokheia Kadim Süryanî Kilisesi'nin mensupları olan topluluktur. Modern literatürde Monofizit, Yakubî ve Miafizit gibi şekillerde de tanımlanmaktadırlar.

Süryanî Şiiri: Süryanî literatür geleneğinin en önde gelen alanlarından biridir. Süryanî şiirinin oluşum aşaması muhtemelen Bardaysan'a (2. yüzyıl) dayanmaktadır. En meşhur Süryanî şair Mor Efrem'dir (4. yüzyıl). Süryanî şiirinin kökeni kilisedir.

Süryanice Hareke Sistemi: Diğer Samî dillerde olduğu gibi Süryanice de ünlü harfleri göstermemekteydi. Ancak zamanla iki farklı sistemde görülmektedir: (a) Doğu Süryanice'sinin kullandığı noktalı sistem: Tek nokta, çift noktalar, bazen Waw ve Yud harflerinin de kullanımıyla sekiz farklı ünlüyü göstermeye yaralar. (b) Batı Süryanicesi'nin kullandığı Yunan harflerine dayanan sistem: Urhoylu Yakup (ö. 708) tarafından Yunan alfabesindeki bazı harflerin kullanılmasıyla atılan temel zamanla geliştirilmiş ve beş farklı ünlünün notasyonunu sağlamıştır.

Sütunculuk: Yun. στυλίτης, *stylitēs*, Süry. ܐܣܛܘܢܝܐ *esṭunāyā*. Hristiyan münzevî anlayışında sütun üzerinde ibadet, dua ve oruç ile zaman geçirme tarzındaki yaşam biçimidir.

Synodicon Orientale: Lat. "Doğu Konsilleri Metni". Eski İran sahasındaki Doğu Süryanî Kilisesi'nin konsil belgelerini ihtiva eden koleksiyondur. Doğu Süryanî Kilisesi'nin Sasanî yönetimiyle ilişkileri ve bu kilisenin resmî bir statü elde etmesi gibi İran Hristiyanlığı açısından son derece önemli gelişmeler bu belge-

lerden takip edilmektedir. Koleksiyon, alanın önde gelen uzmanlarından Fransız J.-B. Chabot tarafından yayınlanmıştır (Paris 1902).

Syro-Hexapla (İng.): Septuaginta'nın Süryanice'ye tercümesidir. Bu tercüme, 615-17 civarında Aleksandreia yakınlarında Tellalı Paulos tarafından yapılmıştır ve Origenes'in *Heksapla*'sının beşinci sütunundaki Septuaginta Yunanca'sına dayanmaktadır.

Şabat: Şabat veya Sebt, Yahudi geleneğinde haftanın yedinci ve dinlenme günüdür. Kitab-ı Mukaddes'teki "Yaratılışın Altı Günü" anlatısından gelmektedir ve Cuma gün batımında başlayarak Cumartesi gece sona erer.

Tanak, Yahudi Kitab-ı Mukaddes'i: İbranice תַּנַ"ךְ, *Tanakh*, Türkçe *Tanah* diye de yazılır (İng. Hebrew Bible). İbranice *Torah* (Yasa veya Şeriat), *Neviim* (Nebiler) ve *Ketuvim* (Yazılar) kelimelerinin baş harfleri kullanılarak yapılmış kısaltmadır. İngilizce literatürdeki "Old Testament" ile "Hebrew Bible" ibareleri arasındaki fark Türkçe literatürde muğlaklaşmaktadır. Bu ikisine birden basit şekilde "Eski Ahit" denmemelidir. Hristiyan inancına göre "kutsal kitap" olan Kitab-ı Mukaddes (Yun. τὰ βιβλία τὰ ἅγια, *ta biblia ta hagia* "kutsal kitaplar") Eski Ahit ve Yeni Ahit'ten oluşmaktadır. Yeni Ahit isimlendirmesi, Hristiyanlık geleneğinde "Kurtarıcı" bir figür olan İsa Mesih aracılığıyla insanlıkla yeni bir anlaşma yapıldığı görüşünü yansıtmaktadır. Yahudilikte bu görüş olmadığı için Yahudi Kitab-ı Mukaddesi'nden Eski Ahit diye bahsedilmesi işin tabiatına aykırı olmaktadır. Dolayısıyla, Eski Ahit ile Yahudi Kitab-ı Mukaddes'i olan Tanak arasındaki nüansın korunması gerekmektedir. "Kitab-ı Mukaddes" maddesinde anlatıldığı üzere, Hristiyanlar, Tanak'ı Yahudiler'in kanonik kabul ettikleri metinlere başka metinleri de ekleyerek Eski Ahit olarak almışlardır. Üstelik Hristiyan mezhepleri arasında da Eski Ahit kitaplarının kanonu hakkında bir bütünlük yoktur. Adı üzerinde, TaNaK üç ana bölümden oluşur: *Torah* (krş. Tevrat), *Neviim* ve *Ketuvim*. Bunların içinde toplam 24 kısım bulunur. Tanak'taki kısımların başlıkları şöyledir:

Torah			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	**İbranice Adı**	**Anlamı (Türkçe'den farklıysa)**	**İngilizce Adı**
Yaratılış / Tekvin	Bereşit	Başlangıçta	Genesis
Mısır'dan Çıkış	Şemot	İsimler	Exodus
Levililer	Vayikra	Ve çağırdı	Leviticus
Çölde Sayım/ Sayılar	Bamidbar	Çölde	Numbers
Yasanın Tekrarı / Tesniye	Dvarim	Kelimeler	Deuteronomy

Neviim			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	**İbranice Adı**	**Anlamı (Türkçe'den farklıysa)**	**İngilizce Adı**
Yeşu	Yehoşua		Joshua
Hakimler	Şofetim		Judges
Samuel	Şemuel		Samuel
Krallar	Melakhim		Kings
Yeşaya	Yeşa'ayahu		Isaiah
Yeremya	Yirmyahu		Jeremiah
Hezekiel	Yekhezqiel		Ezekiel
Oniki	Trey Asar		Twelve Minor Prophets
Ketuvim			
Türkçe Adı, alternatiflerle beraber	**İbranice Adı**	**Anlamı (Türkçe'den farklıysa)**	**İngilizce Adı**
Mezmurlar / Zebur	Tehillim	Övgüler	Psalms
Süleyman'ın Özdeyişleri	Mişley (Şlomo)	Süleyman'ın ...	Book of Proverbs
Eyub	İyob		Book of Job
Ezgiler Ezgisi	Şir Haşirim		Song of Songs / Song of Solomon
Rut	Rut		Book of Ruth
Yeremya'nın Mersiyeleri / Ağıtlar	Eykhoh	Nasıl...	Lamentations
Vaiz	Qoheleth	Toplayıcı/ Öğretmen	Ecclesiastes
Ester	Ester		Book of Esther
Daniel	Daniel		Book of Daniel
Ezra / Üzeyir-Nehemya	Ezra		Book of Ezra - Book of Nehemiah
Tarihler	Divrey Hayamim	Günlerin Şeyi / Günlerin Meselesi	Chronicles

Yahudiler'de bu Ketuvim kısımlarının sırası tamamen kesin bir karara bağlanmamıştır. Farklı cemaat geleneklerine göre basılan Tevrat'lar Ketuvim sırasını farklı verebilirler.

Targum: İbr. תרגום, "tercüme" Tevrat'ı ve Zebur'u kapsayan Tanak'ın Aramice tercümesidir.

Tarsoslu Diodoros: (4. yüzyıl sonları). Yunanca pek çok ilahiyat ve tefsir eserinin müellifidir ve Tarsos piskoposudur. Doğduğu şehir olan Antiokheia'da Yuhanna Khrysostomos ile Mopsuestialı Theodoros'un öğretmenliğini yapmıştır. Antiokheia kristoloji okulunun önemli bir temsilcisi olduğu için 6. yüzyılda eserleri Theodoros'un eserleriyle beraber sapkınlıkla suçlanmıştır ve çoğu günümüze ulaşamamıştır. Doğu Kilisesi'nde üç Yunan öğretmenden biri olarak tanınmaktadır.

Teslis: Tanrılık olgusunun "Baba", "Oğul" ve "Kutsal Ruh" tabir edilen üç ayrı ilahî *hypostasis*ten oluştuğunu öne süren ve ana akım Hristiyanlar tarafından benimsenen bir tür monoteizm tanımlamasıdır. Muhtemelen teorik olarak 2. yüzyılda ortaya çıkmıştır, bu yüzyılın bilhassa ikinci yarısında bazı Hristiyan ilahiyatçılar tarafından ciddi şekilde savunulmaya başlanmıştır ve 4. yüzyılda bugünkü halini alarak kilise tarafından resmî şekilde kabul edilmiştir.

Tevrat: Tora(h) veya *Pentateukhos* da denilen ve Tanak'ın ilk beş kitabını (Yaratılış, Mısır'dan Çıkış, Levililer, Çölde Sayım ve Yasa'nın Tekrarı) oluşturan kısımdır. İnanışa göre, bu kısım Tanrı'nın Musa'ya yolladığı vahiyleri içermektedir.

Tobit Kitabı: Bugün Hristiyanların (Katolik ve Ortodoksların) nazarında Eski Ahit'in bir parçası olarak kabul edilen ama Yahudiler ve Protestanlar nazarında birçok sebep arasında İbranice yazılmamış olması sebebiyle de kanonik sayılmayan kitaptır.

Tomus: Lat. *tomus*, "metin; kitap". 449'da Roma başpiskoposu (Papa) Leo tarafından Constantinopolis başpiskoposu Flavianos'a gönderilen ve özellikle Eutykhes'in kristolojine karşı Roma ve Latin geleneğinin kristolojisini en iyi açıklayan metindir. *Tomus*, 451 Khalkedon Konsili'nde konsilin katılımcıları tarafından bu konudaki en yetkin ve geçerli formül olarak kabul edilmiştir.

Trisagion: Yun. Τρισάγιον, "üç kere kutsal". Bazı doğu kiliselerinde ayin sırasında okunan bir ilahidir. Tanrı, bu ilahide üç ayrı nitelikteki kutsallık olarak tasvir edilmiştir. İlk başta "Kutsal Tanrı, Kutsal Kudretli, Kutsal Ölümsüz, bize merhamet göster" olan bu seslenişe tarih boyunca bir takım değişiklikler yapılmıştır. Antiokheia patriği Severos tarafından bu formüle "bizim için çarmıha gerilmiş olan" kısmı eklenmiştir.

Triteizm: Yun. τριθεΐτης *tritheitēs* "üç tanrıcı" Süry. ܛܪܝܬܝܐܛܐ *ṭritāyāṭā*. Üç tabiat teorisi. Teorisi meşhur ilahiyatçı Ioannes Filoponos tarafından ortaya konulmuş olan ve Aristoteles felsefesine dair izler barındırdığı söylenen teolojik bir akım. Buna göre, Teslis'in her öğesinin ayrı ayrı ve kendisine has tabiatları

bulunmaktaydı. Bu görüş Aleksandreia'dan Süryanî Kilisesi'ne nüfuz etmişti. 6. yüzyılın ikinci yarısında Tarsoslu Qonon ile Seleukeialı Eugenios gibi piskoposlar, Yakup Burdʿoyo'a muhalif olmak pahasına bu görüşe taraftarlık yapmışlar ve Süryanî Kilisesi'nin kristolojik açıdan bölünmesine sebep olmuşlardı. Bu ekolü savunanlar ile karşıt görüşlüler arasında Constantinopolis'te imparatorun emriyle kurulan mahkemeye bizzat tarihçi Ephesoslu Yuhanna da katılmıştı.

Tur Abdin, Turabdin, Tur ʿAbdin: Süry. ܛܘܪ ܥܒܕܝܢ *Ṭur ʿAbdin* "hizmetkarlar dağı". Batıda Mardin yakınlarından doğuda Cizre'ye kadar uzanır ve doğu ve kuzey hududunu Cizre'den yukarıya doğru kuzeyden gelen Batman suyunun döküldüğü yere kadar Dicle teşkil eder. Her iki ırmağın birleştiği yerden Mardin'e doğru çizilmiş bir hat, takriben Tur Abdin diye tanınan arazinin batı hududunu meydana getirir. Güneyde ise Tur Abdin'in hududu iyice belirlenmiş olup buradaki yaylanın kayalıkları, dik ve hatta çoğu kez doğrudan doğruya Mezopotamya'ya iner ve buradan bakılınca azametli ve gayet biçimli bir duvar gibi görünür. Güney sınırı Dara ve Nusaybin'den Cizre'ye kadar uzanan hattın hemen kuzeyinden başlamaktadır. (Adnan Çevik, "Tur Abdin'in Tarihi Coğrafyası", *Makalelerle Mardin I: Tarih-Coğrafya*, s. 120). Tur Abdin'de merkezî Modern Aramice diyalekti konuşulan yerler yaygındır. Bu diyalekte günümüzde Turoyo (ܛܘܪܝܐ *ṭurāyā*) denmektedir.

Urhoy: ܐܘܪܗܝ *Urhāy*, Yun. Edessa, Şanlıurfa. Tarihte Eski Asurca ve Babilce metinlerde önce Adme veya Admi diye isimlendirilir. Mor Efrem tarafından Tevrat'ta geçen Erekh (Sümer Uruk) şehriyle özdeşleştirildi. M.Ö. 304'te I. Seleukos Nikator tarafından (Makedonya'nın bir şehrine atfen) Edessa adıyla yeniden kuruldu. İçinden geçen nehre tarihî kaynaklar *Balikh*, Yun. *Skyrtos, Kallirrhoe*, Süry. ܕܝܨܢ *Dayṣan* veya *Dayṣān* derler. M.Ö. 130/129'dan itibaren (İran-Part İmparatorluğu'nun uzak tesirinde kalarak) bağımsızlığını devam ettirdi ve adları genelde Abgar ܐܒܓܪ veya Maʿnu ܡܥܢܘ olan krallar tarafından yönetildi. M.S. 213'te Roma kolonisi haline getirildi. Hristiyanlığın erken döneminde bu dinin Mezopotamya'da yayılmasında kilit rol üstlendi. Bu yüzden şehirde ve yakın çevresinde konuşulan Aramî lehçesi olan Süryanice Mezopotamya Hristiyanlığı'nın ve ardından Ortaçağ sonlarına kadar Asya Hristiyanlığı'nın temel dili oldu. 641'de Müslüman Arap orduları tarafından alındı. 1098-1144 arasında Urfa Haçlı Kontluğu'nun merkezi oldu. 1144'ten sonra pek çok defa çeşitli Müslüman hükümdarların hakimiyetine girdikten sonra 1517'de I. Selim tarafından Osmanlı İmparatorluğu'na katıldı. Az da olsa Hristiyanlık öncesi çeşitli metinler ve mozaik yazıtlarından başka, erken dönemde Adday Öğ-

retisi, Urhoy Kroniği ile Bardaysan, Markion, Mani, Rabbula, Hiba, Sütuncu Yeşu ile bazen doğrudan bazen atfen ilişkilendirilen metinler Urhoy'un Süryanice'ye katkıları arasında sayılabilir. Şehir Arapça kaynaklarda el-Rahhā diye isimlendirilir.

Urhoy (Urfa) Pers Okulu: Urhoy'da bulunan Pers Okulu, 4. yüzyılda pek çok öğrenci ve öğretmeni eski İran (Pers) ülkesinden geldiği için bu isimle anılmıştı. 431 Ephesos Konsili'nde aforoz edilmesinin ardından, Süryanice konuşulan topraklarda Antiokheia teolojisinin başlıca dayanağı bu okul olmuştur. Bu okul, şehrin piskoposu II. Kyros tarafından yerle bir edilmesinden hemen sonra Bizans otoritesinin dışında, pek çok öğretmeninin gitmiş olduğu Sasanî hâkimiyeti altındaki Nisibis'te yeniden kurulmuştur (A. Vööbus, *History of the School of Nisibis* (CSCO 256) Louvain 1965, ss. 7-32).

Vaftiz: Yun. βάπτισμα *baptisma* "suya batırma; yıkama". Matta İncili'nin bir kaydı uyarınca (28:18-20) Hristiyanlar arasında dinsel bir ritüel olarak uygulanır ve inanışa göre İsa Mesih'le birleşme isteğini ve Adem'den beri insanoğlunun taşımakta olduğu ilk günahtan temizlenmeyi simgeler.

Vaftiz (*Epifaneia*) Bayramı: Yun. ἐπιφάνεια *epifaneia* "ortaya çıkış, görünüm" Rum Ortodoks ve Süryanî Ortodoks kiliselerinde İsa Mesih'in Vaftizci Yahya tarafından vaftiz edilmesinin kutlandığı bayramdır.

Yahudi Aramicesi: Aramice M.Ö. 7. yüzyıldan itibaren Ortadoğu için *lingua franca* (müşterek dil, anadili farklı olan insanların iletişim kurarken kullandıkları ortak dil) olmuştu. Hatta M.Ö. 500 civarında Pers Kralı Darios, ülkenin batı bölümünde Aramice'yi resmî dil ilan etmişti. Bunun sonucunda İsrailoğulları da günlük yaşamlarında Aramice kullanmaya başlamışlar, İbranice'yi ise ibadet dili olarak muhafaza etmişlerdir. Örneğin, M. 1. yüzyılın birinci yarısında İsa'nın ve havarilerinin Aramice konuştuklarını tahmin ediyoruz.

Yakubî: Süry. ܝܥܩܘܒܝܐ *ya'qubāyā*, Miafizit kristolojinin takipçileri olan Süryanî Ortodoks Kilisesi mensuplarına, bu kilise tarihinde önemli bir rol oynamış Urhoy piskoposu Yakup Burd'oyo'ya (ö. 578) atfen verilen bir isimdir. Yakup Burd'oyo (ܒܘܪܕܥܝܐ *burd'āyā*), Bizans kovuşturmaları yüzünden İmparator Iustinianus (527-565) döneminde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan Süryanî Ortodoks Kilisesi'ni yeniden toparlamış ve bu yüzden de söz konusu Kilise'nin ikinci kurucusu sayılmıştır. Tarihî kaynak metinlerde ve modern zamanlarda basılmış pek çok yayında Yakubî terimine rastlansa da en güncel değerlendirmelere göre bu terim yerine en nötr terim olarak "Süryanî Ortodoks" tabiri kullanılmaktadır.

Yaldat Alaha: Sür. ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ *yāldat alāhā*, "Tanrı'yı Doğuran, Tanrı'nın Annesi" anlamına gelen ve İsa Mesih'in annesi Meryem için kullanılan bir tabirdir, Yun. Θεοτόκος *theotokos*, Lat. *Deipara*.

Yaratılışın Altı Günü: Kitab-ı Mukaddes'in "Yaratılış" bölümünün başlangıcında Tanrı'nın yeryüzünü yaratmasına ilişkin anlatımıdır. Buna göre, Tanrı birinci gün ışığı yaratmış, ışığı karanlıktan ayırmış ve ışığı gündüz, karanlığı ise gece diye isimlendirmiştir (1: 3-5). İkinci gün suları birbirinden ayırmış, gökkubbeyi yaratmış ve bunu gök şeklinde isimlendirmiştir (1: 5-8). Üçüncü gün suları toplayıp yeryüzünü kurutmuş ve böylece karayı ve denizi belirginleştirmiştir. Ayrıca, bitkileri de yaratmıştır (1: 9-11). Dördüncü gün güneş, ay, yıldızlar yaratılmışlar ve dünya için ışık kaynağı ve zamanın tayini için işaretler olarak belirlenmişlerdir (1: 14-18). Beşinci gün karada ve denizde yaşayan mahlûklar yaratılmıştır (1: 20-22). Altıncı gün Tanrı evcil ve yabanıl hayvanları yaratmış, sonra insanı yaratarak bunlara egemen kılmıştır (1: 24-28). Tanrı, bütün bu yaratma işinin ardından yedinci gün istirahate çekilmiş ve yarattıklarını kutsamıştır.

Yedi Uyurlar Efsanesi: Mağaraya sığınan monoteist inanışlı bir grup genci konu edinen efsanenin Hristiyanlık geleneğindeki ismidir. Söz konusu efsanede, bu gençlerin, dinî inançlarına karşı yapılan kovuşturmalar sırasında bir mağaraya sığındıkları, burada yüzlerce yıl uyur bir halde kaldıkları ve sonrasında da uyandıkları teması işlenmektedir. Hristiyanlık geleneği bunların yedi kişi olduklarını öne sürmektedir. Mağaraya sığındıkları dönemin ise Roma İmparatoru Decius dönemine (249-251) tekabül ettiği varsayılmaktadır. Mevcut literatüre bakıldığında, Yedi Uyurlar Efsanesi ilk defa olarak Suruçlu Yakup'un Süryanice bir çalışmasında belirmiştir. Kur'an-ı Kerim'de ise bu gençler Ashab-ı Kehf olarak karşımıza çıkarlar. Yaşadıkları döneme ilişkin bir ipucu yoktur, ancak Kur'an'a göre bunların sayısı yedi değildir.

Yeni Ahit: (İng. New Testament) Hristiyanlık geleneğinde "Eski Ahit" tabir edilen Tanak'ı tamamlayıcı şekilde olduğu kabul edilen Hristiyanlığın "kanon" niteliği taşıyan kutsal metinlerinin bulunduğu Hristiyan kutsal kitabının ismidir. Yeni Ahit'in ilk dört kitabı İncillerdir (İng. Gospels). Kilise geleneği tarafından Matta, Markos, Luka ve Yuhanna'dan ibaret bu İncillerin İsa'nın yaşamını ve öğretilerini anlatan ve havariler veya öğrencileri tarafından yazılan metinler oldukları savunulmaktadır. Ancak bu isimlerin bu kitapların gerçek yazarlarını ifade etmediği bilimsel çalışmalarla ortaya konmuştur. Nitekim İncillerin hem İsa'nın biyografisine ilişkin kitaplar olmadıkları hem de İsa'yı tanıyan ve İsa zamanındaki hadiselere tanıklık eden birilerince yazılmadıkları artık bilim dün-

yasında kabul edilmektedir. Bir sonraki bölüm, yine Hristiyanlık geleneğinde "Havariler Çağı"nı anlattığı farz olunan Elçilerin İşleri isimli kitaptır. Ardından Tarsoslu Paulos'un "Mektuplar"ı gelir ki, bu mektuplardan bazıları aslında ona ait olmayıp "pseudo-" hükmündedirler. Bunun sonrasında çeşitli havarilere atfedilen başka bazı mektuplar ile nihayet Vahiy isimli bir kısım da Yeni Ahit kitabında yer bulmuşlardır. Erken yüzyıllarda değişken bir nitelik taşıyan Yeni Ahit kitabı, 4. yüzyılın ikinci yarısında Batı Anadolu'da yapılan bir konsilde bugünkü "kanon" hüviyetine kavuşturulmuştur.

Yıkım'ın Oğlu: Hristiyanlık geleneğinde görülen eskatolojik bir tabirdir. İncil metinlerinde, örneğin Yuhanna 17: 12'de υἱὸς τῆς ἀπωλείας *huios tēs apōleias* "yok oluşun oğlu" şeklinde karşımıza çıkan "yıkım'ın veya yok oluşun oğlu", muhtemelen Hristiyan inancında Mesih'in yeryüzüne yeniden dönüşünden önce ortaya çıkacağına inanılan "Sahte Mesih" veya Mesih karşıtı (Yun. ἀντίχριστος, *antikhristos*; İng. antichrist) ile aynı varlıktır. İngilizce literatürde "son of perdition" şeklinde tercüme edilmiştir.

"Yunanların Yılında": Süry. ܒܫܢܬ ܝܘܢܝܐ *bašnat yawnāye* Lat. *anno graecorum*, İskender'in ölümünden sonraki mücadele sırasında M.Ö. 312/311'de I. Seleukos Nikator'un Babil'e girişini takvim başlangıcı olarak alan Seleukos İmparatorluğu'nda ve dolayısıyla bütün Mezopotamya'da kullanılan takvimlerden biridir. "Yunanların Yılında" diye ifade edilen yılın Miladî karşılığını bulmak içilen bahsedilen sayıdan 312 çıkarılır. Bu tabir Süryanice yazan tarihçiler tarafından Geç Antikçağ ve Ortaçağ'da kaleme alınan historiyografik eserlerde sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Zerdüşt/Mecûsî: Dünyanın hâlâ yaşayan en eski dinlerinden birisi olan ve İngilizce literatürde "Zoroastrianism" ismiyle karşımıza çıkan Mecûsîlik, İran kökenli bir peygamber olduğu düşünülün Zerdüşt (Zoroaster) (M.Ö. 6. yüzyıl?) ile özdeşleştirilmekte ve "Bilgelik İlahı" tabir edilen Ahura Mazda adlı varlığın "tanrılığı" olgusunu esas almaktadır. Bu açıdan bakıldığında Zerdüştlüğün hiç değilse ortaya çıkışından sonraki erken dönemlerde "monoteist" bir inanç sistemi olduğu söylenebilir. Bu din, Sasanî Hanedanı döneminde (M.S. 224-640) İran Devleti'nin resmî inancı olmuştur. Zerdüştlüğün kutsal metni, "Gatalar" denilen dörtlüklerden oluşan "Avesta" isimli bir kitaptır.

SÖZLÜKTE YARARLANILAN ÇALIŞMALARIN LİSTESİ



Becker, Adam H., *Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press, 2006.

Brock, Sebastian P., ve diğerleri (haz.), *The Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011.

Cross, Frank L., ve Elizabeth A. Livingstone (haz.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3. Baskı, Oxford ve New York: Oxford University Press, 1997.

Çevik, Adnan. "İlkçağlardan Ortaçağın Sonuna Kadar Midyat ve Yöresi (Tur Abdin)'in Tarihi Coğrafyası", İ. Özcoşar (haz.) *Makalelerle Mardin I: Tarih Coğrafya*, Mardin Tarihi İhtisas Kütüphanesi I, İstanbul: İmak, 2007.

Duygu, Zafer, *Süryanî Tarih Yazıcılığında Geç Antikçağ: Hıristiyanlık, İslam, Siyasi Tarih*, İstanbul: Divan, 2017.

Vööbus, Arthur, *History of the School of Nisibis*. CSCO 256. Louvain: Secrétariat du CSCO, 1965.

BİRİNCİ KISIM



SEBASTIAN P. BROCK, "MONOFİZİT DEĞİL MİAFİZİT!"

Christianesimo nella Storia 37 (2016): ss. 45-52



Bu yazı, Philippe Luisier'in *Christianesimo nella Storia*'da yayınlanan "Il miafisismo, un termine discutabile della storiografia recente" isimli makalesine karşı kısa bir cevap niteliği taşımaktadır. Luisier'in bu makalede "Miafizitizm" teriminin kullanımına ilişkin sunduğu argümanlar şeklen doğru olsa da, burada hem pratik hem de ekümenik bir bakış açısıyla "Miafizit" ve "Miafizitizm" tabirlerinin iki çok farklı kristolojik konumun birbirlerinden ayrılması noktasında önemli bir işleve sahip oldukları ve dolayısıyla Doğu Ortodoks Kiliselerinin kristolojik öğretilerinin yanlış anlaşılmasına engel teşkil edecekleri şeklindeki düşüncemizden hareket etmekteyiz.

Christianesimo nella Storia'nın önceki bir sayısında Kıbtî bilimleri alanının önde gelen uzmanı Philippe Luisier, "Miafizit" diye yeni üretilmiş bir terimin[1] kullanımını eleştiren bir makale yayınladı[2]. Bu terimi kullanan ve kullanımını da teşvik eden birisi olmam sebebiyle ve bu husus kristoloji konusundaki modern ekümenik diyalogda gerçekten önem taşıdığı için, *Christianesimo nella Storia*'nın bilim kuruluna bana davetle arkadaşça bir yanıt verme şansı tanıdığı için teşekkür etmek istiyorum. Luisier'in tartışması söz konusu bu terime üç farklı açıdan bakmaktadır: (1) Filolojik-tarihsel, (2) geleneksel ve (3) kristolojik[3]. Onun temel vurgusu, "Miafizit" teriminin usulsüz bir türetme olduğudur. Luisier bu meseleye aslen teorik bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Ancak bana göre, "Monofizit" tabirinin kullanımına ilişkin itirazlar öncelikle pratik bir problemden kaynaklandığı için yaklaşımımız da pratik olmalıdır. Khalkedon Konsili'nin (451) ve bu konsili kabul etmeyenlerin öne sürdükleri *physis*/tabiat terimlerini kullanan kristolojik formüller üzerinden gerçekleşen sözlü tartışmanın (çünkü bir taraf "iki tabiatta" derken, öbür taraf "iki tabiattan enkarnasyona uğramış bir tabiat" demektedir), iki kristoloji arasında aslında başka farklar da olmasına rağmen yüzeysel olarak en göze çarpan ve öne çıkan mesele olmasına şaşırmamalıdır. Bu yüzden henüz 7. yüzyılın sonlarında bu tartışma Yunanca

[1] Çevirenlerin notu: İng. *neologism*.

[2] Brock dipnot 1: "Il miafisismo, un termine discutabile della storiografia recente, Problemi teologici ed ecumenici", *Christianesimo nella Storia*, 34 (2013), ss. 299-310.

[3] Çevirenlerin notu: Yazar burada Luisier'in İtalyanca makalesinde geçen bu terimleri şu şekilde zikretmiştir: *Filologico-storico*, *tradizione*, *cristologico*.

yazan Khalkedon Konsili taraftarlarının[4] bu konsilin kabul ettiği iman formülüne muhalefet eden Doğu Ortodoks Kilisesi mensupları için *Monophysites* (veya *Monophyes*) tabirini kullanmalarına yol açmıştı. Bu tabir arada-sırada betimleyici anlamda kullanılmış olsa da, çok daha yaygın şekilde bu tabirle tasvir edilenlerin aslında Eutykhes taraftarları oldukları imasıyla onları aşağılamak amacına hizmet etmişti. Nitekim bunun Khalkedon Konsili taraftarlarına ait bir manevra olduğunu Iustinianus tarafından toplanan 532 yılı görüşmelerinin Süryanice dökümünde görmekteyiz[5]:

> Ortodoks[6] piskoposlar - Khalkedon Konsili taraftarı olan- muhaliflerinin kurnazlığından haberdardılar: Bu muhalifler (görünüşte) onları (=yani Ortodoks piskoposları/Miafizitleri) - Khalkedon'da aforoz edilmiş olan- Muhterem Dioskoros'u savunmak üzere davet etmişler, fakat daha sonra onları Eutykhes'in sapkınlığıyla itham etmişlerdi. Bu yüzden Ortodoks piskoposlar (söze) Eutykhes'i aforoz ederek başladılar.

Luisier, Mesih'te sadece tanrısal bir tabiat bulunduğunu öne süren Eutykhes'in (kristolojik açıdan) konumunu zaten "un' assurdita" diyerek reddetmektedir. Ancak 6. yüzyılda da Eutykhes'in ismiyle ilişkili "sapkın" bir kristolojik konumun mevcudiyeti açıktır. Her halükârda bu mesele henüz 5. yüzyılın son dönemlerinde kutuplaşmaya yol açmıştı ve Grillmeier ve Hainthaler'in Timotheos Aelurus'a atıfla belirttikleri gibi: "Timotheos'un çağdaşları iki kısma ayrılmışlardı; (1) Khalkedon Konsili'ni destekleyenler=Ortodokslar ve (2) Konsile muhalifler=*Mia-physis* formülünü destekleyenler=Eutykhes taraftarları=Apollinarios taraftarları=Maniheistler ve Doketistler[7]".

O zamandan beri birçok Khalkedon Konsili taraftarı yazarın ve aslında zamanımızda da bazı uzmanların[8] "Monofizit" teriminden anladıkları asıl nokta, enkarnasyona uğramış Mesih'te sadece tanrısal/ilahî tabiat bulunduğu, Me-

---

[4] Brock dipnot 2: Luisier bu terime ilk kez Büyük Gregorios'un Latince bir eserinde rastlandığını söylemektedir (ss. 301-302).

[5] Brock dipnot 3: Sebastian P. Brock, "The Conversions with the Syrian Orthodox under Justinian (532)", *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), ss. 87-121, burası 94-95. Bu eserin tıpkıbasımı için bk. Brock, *Studies in Syriac Christianity*, Variorum reprints, (1992), XIII. makale.

[6] Çevirenlerin notu: Bu tabir burada Miafizit görüşlü Hristiyanları tanımlamak için kullanılmıştır. Çünkü bu anlatım Miafizit bir kaynaktan gelmektedir.

[7] Brock dipnot 5: A. Grillmeier, Th. Hainthaler, *Christ in Christian Tradition*, C. II, Kısım 4, (Londra 1996), s. 16.

[8] Brock dipnot 6: Mesela I. N. Karmires, *Monophysitismos, Thresteutikē kai ēthikē egkuklopaideia*, 9 (1969), süt. 68, Monofizitizmin büyük bir kristolojik sapkınlık olduğunu söyleyerek başlar.

sih'in sadece Baba ile aynı özde/cevherde olduğu, fakat bizimle aynı öze sahip bulunmadığıdır.

Bunun çok göze batan modern bir örneği için şu esere bakalım: Önde gelen kilise babaları çalışmaları uzmanı Frank L. Cross'un editörlüğünde çıkmış *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1958 yılındaki ilk basımında Monofizitizm tabirini şu şekilde tanımlamaktadır: "Monofizitizm, enkarnasyona uğramış Mesih'in şahsında tek bir ilahî tabiat bulunduğu doktrinidir. Hâlbuki Ortodokslar (Khalkedon Konsili yanlıları) enkarnasyondan sonra Mesih'te ilahî ve beşerî olmak üzere çift tabiat bulunduğu öğretisini benimsemişlerdir".

Hindistan Doğu Ortodoks Kilisesi mensubu olan araştırmacı V. C. Samuel, şöyle söylerken tamamıyla haklıdır: "(Yukarıda bahsi geçen Monofizitizm) maddesi belli ki Khalkedon Konsili'ni reddeden kilise geleneği öğretisini yansıtmamaktadır. Bu madde, yazarının kurguladığı bir hayaldir. Nitekim kilise tarihi hakkındaki en iyi İngiliz uzmanlığının meşhur külliyatının editörler heyeti bu hayali duyarsızca onaylamışlardır[9]."

İkinci bir örnek olarak yakın dönemde vefat etmiş olan âlim ve şair Peter Levi'nin yazdığı *The Frontiers of Paradise: A Study of Monks and Monasteries* isimli güzel eserdeki üstünkörü yapılmış bir tanımı verebiliriz: "Mısır Hristiyanları Monofizit oldukları için, yani Mesih'in insan değil tanrı olduğuna, insanlığının bir yanılsama veya hayal olduğuna inandıkları için, Mısır'da mistisizme has özel bir yer bulunmaktaydı. Ancak mistisizm mi inancı, inanç mı mistisizmi takip etti, onu söyleyemem[10]."

Eski bir Cizvit ve önemli bir klasik dönem uzmanı olan Peter Levi sağlam bir teoloji eğitimine sahip olsa da, burada yaptığı tanımlama Doğu Ortodoks Kiliselerinin hiçbirisi ile uyuşmamaktadır. Bunun gibi daha pek çok yanlış anlamalar ve kavramlar gösterebiliriz.

Açıkçası, çift anlamlılık ve karışıklığa düşme tehlikesiyle karşı karşıya olduğumuz kesindir. Elbette Luisier tarafından öne sürüldüğü şekilde "Monofizit" teriminin gramatik anlamda doğru kullanılmadığı durumların hiç olmadığını söyleyemeyiz. Bunun çok güzel bir örneği, Cizvit Piet Schoonenberg'in *Pro Ori-*

---

[9] Brock dipnot 7: V. C. Samuel, "The Christological Controversy and the Division of the Church", *Orthodox Identity in India: Essays in Honour of V. C. Samuel*, ed. M. K. Kuriakose, (Bangaloor, 1988), s. 130; (Bu sözlük maddesi umut ederiz daha kabul edilebilir bir şekilde 1997'deki üçüncü basımda ve 2005'teki yeni basımdayeniden yazılmış olsun).

[10] Brock dipnot 8: P. Levi, *The Frontiers of Paradise. A Study of Monks and Monasteries*, (Londra 1987), s. 42.

ente tarafından 1971'de düzenlenmiş olan 1. Ekümenik Danışma toplantısına yaptığı "Mesih hakkında Monofizit ve Dyofizit diller"[11] isimli gayet dengeli tebliğde görülmektedir[12]. Yine de asıl önemli olan nokta herkes tarafından anlaşıldığı gibi, "Monofizit" teriminden en iyi ihtimalle belirsiz bir anlam ya da en kötü ihtimalle "Eutykhes taraftarı" terimi adı altında kesinlikle "sapkın" bir (veya bir grup) pozisyon anlamı çıktığıdır. Bu yüzden de Doğu Ortodokslarının konumuna uygunluk arz eden ve "Monofizit" terimiyle ilişkili bu ciddi belirsizliği ortadan kaldıracak yeni bir terimin bulunmasına ihtiyaç duyulduğu şüphesizdir. Nitekim Lebon'un 1909'da yayınlanan temel çalışmasından[13] itibaren pek çok sorumlu akademik eserde karşımıza çıkan "ılımlı" ve "uç Monofizitizm" veya "sözel" ve "gerçek" gibi hakikaten gerekli ve tamamen doğru ayırımlar da artık yeterli olmamaktadır. Bu denli belirli ayırımlar yapma ihtiyacının ortaya çıkması da iki çok farklı kristolojik konumu birbirlerinden ayırmaya yarayacak yeni bir terime gerçekten ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

Yüzyıllar boyunca Khalkedon Konsili taraftarları ve karşıtları arasında anlaşmazlıklar yaşanmasına ve her iki taraf da bol miktarda polemik tarzı eserler yazmış olmalarına rağmen, sadece 20. yüzyılın ikinci yarısında 1964'te Rum Ortodokslar ile Doğu Ortodoksları[14] arasındaki gayr-i resmî temaslarla gerçek bir diyaloğun başlatıldığı hatırlanmalıdır. Khalkedon Konsili yanlısı uzmanların Doğu Ortodoks Kilisesi'ne atfen kullandıkları "Monofizit" tabiri aslında bu kilisenin kendisi tarafından da "sapkın" bir görüş olarak kabul edildiği için, bu kilisenin V. C. Samuel ve Gregorios Mar Paulos Verghese gibi ilahiyatçıları kendi konumlarını anlatmaya yarayacak başka bir terim üzerinde anlaşma ihtiyacı hissettiler. Örneğin, 1971'deki ilk *Pro Oriente* danışmasında V. C. Samuel (Malankara Süryanî Ortodoks Kilisesi) şöyle bir şikâyette bulundu: "'Monofizit' terimi açıkça 'sapkınlık' imasında bulunduğu için Khalkedon Konsili taraftarı ilahiyatçıların bir yandan Doğu Ortodoks Kiliselerinin 'sapkın' olmadıklarını söylerken öte yandan onları 'Monofizit' diye tanımlamaları tutarsızlık yaratmaktadır"[15].

Bu iki önemli Doğu Ortodoks ilahiyatçısı şimdi vefat etmiş durumdadırlar. Fakat onların "Monofizit" terimine alternatif bulunması dilekleri şimdi Luisier'in makalesinde de söylendiği gibi "Miafizit" teriminin en büyük aday olarak görüldüğü bir çözüme kavuşmak üzeredir. Bu terim artık hem Khalkedon Konsili ge-

---

[11] Çevirenlerin notu: "Monophysitic and Dyophysitic Languages about Christ".
[12] Brock dipnot 9: Pro Oriente, *Five Vienna Consultations*, (Viyana 1993), ss. 75-87.
[13] Brock dipnot 10: J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, (Louvain 1909).
[14] Çevirenlerin notu: İng. *Between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox*.
[15] Brock dipnot 11: *Five Vienna Consultations*, s. 30.

leneğinden gelen bir takım batılı uzmanlar hem de pek çok Kıbtî ve Süryanî Ortodoks uzman tarafından kullanılmaktadır[16]. Bu tabir hakkında Luisier bu yeni kelimenin Yunanca'daki yabancı kelime modellerine ve Yunanca kelime kurulması normlarına aykırı olduğu hususunda tamamen haklıdır. "Miafizit" terimi, aslında "Monofizit/Monofizitizm" tabirleri Doğu Ortodokslarına atfen kullanıldığında yanlış yorumlama tehlikesinden kaçınmak için aranan tek terim olmamıştır. Çünkü en az iki alternatif önerme görülmüştü. Bunlardan birisi, *mia phusis diple* tabirine dayanan, "diplofizit" terimiydi ve C. Detlef, G. Müller ve başkaları tarafından kullanılmıştı[17]. Fakat tabirin sıkıntılı karakteri daha geniş kesimler tarafından kullanılmasına engel oldu. İkinci bir öneri ise "henoteizm" ifadesine benzetilerek "henofizit" idi[18]. Bu tabirin kendisi benzer nedenlerle 19. yüzyılın ikinci yarısında ilk kez kullanıma sokulmuştu. "Monoteizm" tek tanrılı bir din olarak anlaşılırken, "Henoteizm" pek çok ilah arasında bir tanrının baskın olduğu din sistemini anlatmak için kullanılmıştı[19]. *Oxford English Dictionary*'e danışıldığında görülecektir ki, gerçekten de İngilizce'de Yunanca'dan alınmış *hen-* önekiyle kurulmuş bir kelime yoktur[20]. Fakat "Henoteizm" tabiri önemli bir amaca hizmet ettiği için standart kullanım olarak kabul edilmiştir.

Luisier'in belirttiği gibi "Miafizit" terimi akademik ve ekümenik çevrelerde yakın zamanlarda gayet geniş şekilde kabul görmüştür ve yararlı bir amaca hiz-

---

[16] Brock dipnot 12: Bu ikinci grup için bk. *Munufizit aw Miyafizt?*, Stockholm 2008. Arapça'dan Süryanice ve İsveççe'ye çevrilmiştir. İlk olarak Aleksandreia'daki Aziz Gewargis Kilisesi tarafından yayınlanmıştır.

[17] Brock dipnot 13: *Ägypten* XXX IV, *Theologische Realenzyklopädie*, 1 (1977), 526.

[18] Brock dipnot 14: Bu tabir mesela E. Ferguson tarafından *Encyclopedia of Early Christianity* (2. Basım, New York 1997), s. 776'da kullanılmıştı. Yazar bunun "doktrininin taraftarları tarafından daha doğru ve kabul edilebilir bulunacağını" eklemektedir. Ayrıca benim "The Church of the East in the Sasanian Empire up to the Sixth Century and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", "Pro Oriente" *Syriac Dialogue I*, (Viyana 1994), s. 79, dipnot 32 ve s. 85 (tablo); tıpkıbasımı *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, Variorum 2006, Kısım II.

[19] Çevirenlerin notu: "henoteizm" kelimesinin başındaki "heno-" Yun. (sayı sıfatı) "bir" anlamına gelen εἷς *heis* kelimesinin önek şeklinde kullanımıdır. μόνος *monos* ise "tek, yalnız" anlamında gelir. Makale metninde belirtildiği gibi, normalde Eski Yunanca kullanımda önek olarak *heno-* hemen hemen hiç kullanılmaz, onun yerine önek olarak *mono-* kullanılırdı. Modern dönemlerin uzmanları bazı nüansları belirtmek için bu kuralı esnetmişlerdir: Kabaca, "monoteizm" tek bir Tanrı olduğuna inançken "henoteizm" başka tanrıların var olduğuna inancı anlatmakla beraber gerçek Tanrı olarak onlardan birini seçip ona ibadetin benimsendiği çok-tanrıcılık ile tek-tanrıcılık arası bir aşama için suni olarak icat edilmiş bir terim olmuştur.

[20] Brock dipnot 15: Kabul edilmelidir ki, geç dönem Yunanca'sında mesela Dionysios külliyatının yazarı tarafından kullanılmış olan *henarkhikos* şeklindeki benzeri terimlere rastlanmaktadır.

met ettiği için kalıcı olmayı sürdüreceği anlaşılmaktadır[21]. Kelime türetilmesine dair kurallara aykırı olmasına rağmen, bu terimin kalıcı olup olmadığını sadece zaman gösterecektir. "Televizyon"[22] gibi iki farklı dilden kelimeyle türetilmiş bariz göze çarpan örneklerde karşımıza çıktığı gibi, ihtiyaç ile kullanıma uygunluğun birleşmesi bazen dil bilgisi kurallarını çiğnemek için yeterli olmaktadır.

Kristolojik tartışmalarda "Dyofizit" terimine faydalı bir muadil olmasının yanında "Miafizit" teriminin türetim olarak da "Dyofizit" kelimesine paralel olduğu (*duo physeis*'ten) görülmektedir. Yunanca kullanımı *diphysites* olan bu terim aslında biraz müphem bir türetmedir[23]. En azından İngilizce'de daha doğru terim olan "Difizit/*diphysite*" yerine "Dyofizit" kelimesinin çok daha yaygın şekilde kullanıldığı görülmektedir; tabii ki diğer dillerde farklı tercihler de mevcuttur[24].

Böyle doğru şekilde ve polemik dışı olarak kullanılan bir terim eğer yanlış anlaşılmaya müsaitse ve betimlediği kilise de buna zaten karşı çıkıyorsa, ekümenik diyalog bağlamında geçmişin polemik literatürünün tonlarını taşıyan terimlerden kaçınmanın önemli olduğu da hatırlanmalıdır. Bu husus, böyle bir terimin tamamen doğru ve polemik dışı kullanımlarında da (Schoonenberg'in makalesinde görüldüğü ve Luisier tarafından da savunulduğu gibi) gözetilmelidir. Bu yüzden "Miafizit" tabiri Doğu Ortodoksları tarafından kabul edildiği ve gerçekten de çok faydalı bir amaca hizmet ettiği için, Doğu Ortodoks kiliselerinin kristolojik konumlarını tasvir etme noktasında ekümenik boyutta bir nezaket icabı olarak "Monofizit" tabiri yerine kullanılması uygun olacaktır.

---

[21] Brock dipnot 16: D. Winkler, "Miaphysitism: A New Term for Use in the History of Dogma and Ecumenical Theology", *The Harp. A Review of Syriac and Oriental Studies*, 10: 3 (1977), ss. 33-40.

[22] Çevirenlerin notu: τηλε- *tēle-*, Yun. uzak + *visio*, Lat. görüntü

[23] Brock dipnot 17: 6. yüzyılın ikinci yarısında keşiş Eustathios tarafından *İki Tabiat Hakkında Mektup* isimli eserinde kullanılmıştır (Hazırlayan: P. Allen, *Corpus Christianorum Series Graeca* 19, 1989, s. 414).

[24] Brock dipnot 18: E. Farrugia'nın yararlı eseri *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano* (Roma 2000), s. 512'de "*difisio*" değil de "*diofisio*" tabirinin kullanıldığı görülmektedir (ve burada tesadüfen "*Monofisismo*" için Yunanca "*hē monē phyusis*" temelinin verildiği görülmektedir).

İKİNCİ KISIM



SEBASTIAN P. BROCK,

"VI. YÜZYILA KADAR SASANÎ İMPARATORLUĞU'NDA DOĞU KİLİSESİ ve ROMA İMPARATORLUĞU'NDAKİ KONSİLLERDE BULUNMAYIŞI"

Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition, (Vienna 1994), ss. 69-86

GİRİŞ



Bu makalede iki yönlü bir maksat taşımaktayım. Birincisi; iki imparatorluk arasındaki kilise ilişkilerine özel bir dikkat atfetmek suretiyle 6. yüzyıla kadar Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki bölgede[25], yani Sasanî İmparatorluğu dâhilinde, yer alan Kilise'nin tarihini seri şekilde ana hatlarıyla takdim etmeye çalışacağım[26]. Evrensel Kilise'nin Roma İmparatorluğu'nun sınırları dışında ve doğusunda büyüyüp gelişen bir kolu olarak Doğu Kilisesi tarihini günümüz Doğu Asur-Keldanî Kilisesi perspektifinden basitçe özetleyeceğim. Bununla beraber, bahis konusu edilecek dönem Khalkedon Konsili yanlısı Kilise ile Doğu Ortodoks Kilisesi perspektifinden genellikle iki ayrı kısım halinde düşünülmektedir: Katolikos Babowai da (ö. 484) dâhil olmak üzere Babowai'dan önceki dönem evrensel Kilise tarihinin bir parçası, onun ölümünden sonraki süreç ise Doğu Kilisesi'nin Dyofizit kristolojiyi kabul etmek suretiyle kendi bağımsız rotasına yönelmesi şeklinde görülmektedir. Nitekim Dyofizit kristoloji sadece Khalkedon Konsili'ne muhalif doğulu Ortodoks Hristiyanlar tarafından değil, aynı zamanda Roma İmparatorluğu'nun doğu yarısında bu konsili destekleyen pek çokları tarafından da kabul edilemez bir kristolojik görüş olarak algılanmıştır.

Bunun sonrasında ve ikinci olarak, sözü geçen döneme yönelik herhangi bir ölçülü çalışma açısından ve bilhassa Doğu Kilisesi'nin kristolojisini anlayabilmek için olmazsa olmaz bir takım önermelerde bulunacağım.

---

[25] Yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran'ı kapsamaktadır.

[26] Bu konuda en kapsamlı tarih çalışması hâlâ J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse* (Paris, 1904) olmakla beraber şu eser tarafından buraya bazı eklemeler yapılmıştır: J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (bundan sonra: CSCO) 36, 1970); Önemli bir yeni tarih çalışmasının birinci cildi Arapça olarak yakın geçmişte vücuda gelmiştir: J. Habbi, *Kanisat al-Mashriq* (Bağdat 1989); Belli başlı dönemlere yönelik önemli iki çalışma daha mevcuttur: S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 63, 1981); *La Christianisation de l'empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle* (CSCO 80, 1988); Şu İngilizce çalışmalarda da aydınlatıcı mahiyette genel malumat bulunabilir: W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (London 1910); W. G. Young, *Patriarch, Shah and Caliph*, (Rawalpindi 1974).

I

Öncelikli olarak erken Kilise tarihinin geleneksel şekilde niçin sanki sadece Roma İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin tarihinden ibaretmiş gibi görüldüğünü hulasa ederek aksettirmek uygun olacaktır. Böyle bir anlayış kalıbı henüz 4. yüzyıl başlarında ilk *Kilise Tarihi*'nin yazarı olan Kaisareialı Eusebios tarafından ortaya konulmuş ve maalesef bilinçli veya bilinçsiz şekilde bu perspektif sistemli olarak erken Kilise döneminden günümüze kadar neredeyse tüm tarihçilerce takip edilmiştir. Eusebios Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Kilise'nin tarihini neredeyse tamamen sessizlik içinde geçiştirmiştir. Sonraki bazı Kilise tarihçilerinin maksadı daha kapsamlı olsa da, Roma İmparatorluğu hudutları dışındaki Kilise'nin tarihini ötekileştirme ve tecrit etme temayülü bunlar arasında da geçerliliğini korumuştur. Bu olgu dönemin Latince ve Yunanca kaynaklarında karşımıza çıkan "ekümenik" tabiri bağlamında bilhassa ağırlık kazanmaktadır. Zira kilisesel bağlamı çerçevesinde bu terim normalde Roma ülkesindeki *oikumene*[27] durumunu ifade etmektedir. Ancak "Ekümenik Konsiller" bahsiyle bağlantılı olarak hatırlandığında bu kavram çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. Bu konsiller Roma İmparatorluğu'ndaki ruhbanlar ile sınırlandırılmış meclislerdi. Hristiyan ruhbanlar her halükârda Roma imparatorlarının resmî çağrısı sonucu bir araya gelirlerdi. Fakat Roma imparatorlarının otoriteleri doğal olarak Roma ülkesinin dışında tanınmıyordu ve bu durum da elbette söz konusu konsiller tarafından yayınlanan inanç formülleri ile kanonların yalnızca Roma ülkesi sınırları içinde bağlayıcı olduğu mânâsına geliyordu. Bununla birlikte, bunlar sonradan Roma İmparatorluğu dışındaki Kilise tarafından da benimsenebilirdi. Örneğin, Nikaia Konsili, konsilin toplanmasından seksen beş yıl sonra, 410'da düzenlenen Seleukeia-Ktesifon Konsili vasıtasıyla Doğu Kilisesi tarafından resmî şekilde kabul edilmişti.

Henüz başlangıçta bu iki hususu özellikle vurgulamak istedim. Çünkü *Kilise Tarihi*'ndeki Eusebios modeli mirası, bu modeli esas alıp izleyen eski ve yeni takipçileri üzerinde, onları Kilise tarihini daha ziyade Avrupa merkezli bir bakışla ortaya koymaya sevk eden ve günümüzde de genellikle hâlâ geçerli olan olumsuz bir tesire sahip olmuştur. Şimdi artık Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki kilisenin tarihini kısaca özetlemeye dönüyorum.

---

[27] Çevirenlerin dipnotu: οἰκουμένη (*oikumene*): "iskân edilmiş dünya veya bilinen dünya" mânâsına gelen eski Yunanca kelime. Roma dünyasında bu tabir daha ziyade "medeniyet" ve "sivil ve dinî yönetim" kavramlarını çağrıştırırdı.

Hristiyanlığın Part İmparatorluğu[28] topraklarında ne zaman ortaya çıktığı meselesi efsanelerle karışmıştır. Sonradan ortaya çıkan gelenek, İncil'in söz konusu bu bölgede ilk defa olarak duyurulması hadisesini, Abgar Efsanesi'nde[29] İncil'i Urhoy'da vaaz ettiği öne sürülen Thaddaios'un[30] öğrencisi Mari'nin adıyla ilişkilendirmektedir. Aslında *Mari'nin İşleri* tarihsel bir kaynak olarak kullanışlı değildir. Fakat başka yerde muhafaza edilen topografik bir detay Mari'nin 79 ila 116 yılları arasında bir tarihte Seleukeia-Ktesifon'a gelmiş olabileceğini göstermektedir[31]. Ne var ki böyle bir ihtimal 3. yüzyılın erken tarihlerine kadar, başka bir ifadeyle Part Hanedanı'nın son yıllarına değin, Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki Hristiyan cemaatler için gerçekten sağlam kanıta sahip bulunduğumuz anlamına gelmemektedir[32]. Böyle bir sağlam kanıt, Bardaysan'ın (ö. 222) bir öğrencisi tarafından kaleme alınan *Ülkelerin Yasalarının Kitabı* isimli eserdeki bir metinde karşımıza çıkmaktadır. Burada, Hristiyanların Parthia, Gilan, Kuşan, Fars, Media ve Hatra'da meskûn oldukları söylenmişti. Bundan yaklaşık yarım yüzyıl sonra II. Behram'ın (276-293) saltanatı sırasında faaliyette bulunan *mobad* (Mecûsî rahip) Kartir tarafından dikilen çağdaş bir kitabe formunda konuya ilişkin daha güvenilir delile sahibiz. Kartir bu kitabede Mecûsîlik dışındaki dinleri nasıl baskı altına aldığını anlatarak övünmektedir ki, bu dinler arasında *naçara*[33] ve *kristiyan* da bulunmaktadır. Çok büyük bir olasılıkla her ikisi de Hristiyan olan bu iki grubun kimlik saptaması henüz açık değilse de, ihtimaldir ki *naçara* Sasanî İmparatorluğu'ndaki yerli Hristiyan cemaat[34], *kristiyan* ise (Sry. *krestyane*) Sasanî hükümdarı

---

[28] Çevirenlerin dipnotu: Yani 224 yılı öncesinde. Bilindiği gibi, 224'ten sonra eski İran ülkesinde Sasanî Hanedanı Part Hanedanı'nın yerini almıştı.

[29] Bu konuda "Eusebius and Syriac Christianity", H. Attridge – G. Hata (eds.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, (Detroit 1992), ss. 212-234, çalışmama bakılabilir.

[30] Çevirenlerin dipnotu: Thaddaios'un kim olduğu tartışmalıdır. Onun İsa'nın oniki havarisinden Ἰούδας-Iudas ile aynı kişi veya yetmiş öğrenciden birisi olduğu öne sürülmektedir. Thaddaios/Thaddeus = Sry.ܐܕܝ (Addai veya Adday), Lat. Addeus.

[31] Bk. Fiey, *Jalons*, ss. 41-42.

[32] *Erbil Vakayinamesi* (bazılarınca öne sürüldüğü gibi) 20. yüzyılda derlenmiş değilse de, Hristiyanlığın erken Part Hanedanı dönemindeki yayılışına yönelik aktardığı malumat tarihsel bir dayanak kabul edilemez.

[33] Çevirenlerin dipnotu: *naçara* kelimesinde ortada *ç* diye görülen harf Türkçe'deki *ç* değil Samî dillerdeki Ṣode/Ṣad harfine tekabül etmektedir. Özellikle Fransızca literatürde Samî dillerden yapılan transliterasyonlarda rastlanmaktadır. Örneğin, Ignatios Efrem Barsum için Fransızca'da Ignace Ephrem Barçoum yazılması. Bu yüzden bu kelimenin telaffuzunun *nasara* olarak yapılması en doğrusu olacaktır.

[34] *Şehit İşleri*'nde Sasanî Devleti'nin yetkili memurları Hristiyanlar için *nasraye* tabirini kullanmışlardır.

I. Şapur'un Roma imparatoru Valerianus'u bile esir alacak (260) mikyasta başarıyla yürüttüğü Roma seferlerinin neticesinde Roma ülkesinin doğusundan (ve bilhassa da Suriye'den) kalabalık gruplar halinde tehcir ettiği Hristiyanlardır[35].

Başka bazı kaynaklardan biliyoruz ki, sürgün edilen bu topluluklar bazı Hristiyanları da içeriyordu ve onların mevcudiyeti Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu dâhilinde yayılışına ivme kazandırmıştı. Ancak bunların 5. yüzyıla kadar yerli Hristiyan nüfus ile bütünleşmedikleri görülmektedir. Zira 5. yüzyılın ilk on yıllık dönemine kadar geçen süreçte ayrı kiliselerden (ki bunlarda Yunanca litürji dili olarak mevcudiyetini sürdürmüştü) ve ayrı hiyerarşilerden dem vurulduğunu duyuyoruz.

Doğrusu ancak 4. yüzyılla birlikte Sasanî İmparatorluğu'ndaki Hristiyan Kilisesi'nin tarihi hakkında elle tutulur kaynaklar temin edebilmekteyiz. Buna karşın pek çok şey de hâlâ karanlıkta kalmaktadır. Bu olgu her şeyden önce (Sasanîlerin kış başkenti) Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün başpiskoposluk merkezi olarak ortaya çıkışı sürecini şekillendiren mücadeleler açısından böyledir. Seleukeia-Ktesifon piskoposu Papa'ya (y. 310-329) karşı yürütülen muhalefeti konu edinmiş çoğu çelişkili kaynaklardan edindiğimiz ipuçları, Fars başta gelmek üzere belli başlı piskoposluk bölgelerinin az veya çok özerk yapıya sahip bulundukları hissini vermektedir. Nitekim bu tartışmaya ilişkin yansımalar bugün Afrahat ismiyle daha iyi tanınan "Persli Bilge" Yakup'a ait *14. İspat*'ın arkaplânını oluşturmuş olmalıdır[36]. *İspatlar* isimli eserini kesin olarak 336/7 (I - X), 343/4 (XII – XXII) ve Ağustos 345 (XXIII) yıllarında kaleme aldığı anlaşılan Afrahat, Roma İmparatorluğu'nun dışından ilk mühim Hristiyan yazardır ve bu sebeple büyük önem taşıyan bir kaynaktır.

Afrahat'ın *21. İspat*'ı Sasanî egemenliği altındaki Kilise'nin tarihi açısından belki de en sarsıcı hadisenin, yani II. Şapur tarafından muhtemelen 341'de başlatılıp 379'daki ölümüne değin fasılalarla devam ettirilen kovuşturma ve zulmün çağdaş bir tanığıdır. Nitekim bu zulmün erken tarihlerinde yazmış olan Afrahat hâlihazırdaki kovuşturmayı Roma İmparatorluğu'ndaki Diocletianus zulmü ile kıyaslamıştı.

---

[35] Bu hususta *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, (London, 1984), IV. kısım, ss. 91-95 ve VI. Kısım, s. 6, çalışmama bakılabilir.

[36] 14. *İspat*'ın yazarına ilişkin tartışmalar hakkında bk. M.-J. Pierre, *Aphraate le Sage persan*, I, (Sources chrétiennes 349, 1988), ss. 47-54; Afrahat'ın kristolojisi için güzel bir monografi yayınlanmıştır. Bk. P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des persischen Weisen* (Bonn 1990); Ayrıca krş. W. Petersen, "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th Demonstration", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.

II. Şapur'un zulmü Sasanî İmparatorluğu'nda Hristiyanlara karşı girişilen geniş çaplı ilk kovuşturma hareketiydi. (II. Şapur'a kadar geçen dönem açısından sadece II. Behram'ın hükümdarlığı altında yaşanan hususî bazı olayları biliyoruz ki, bunlar münferit hadiselerdi[37]. Ayrıca Part Hanedanı döneminde herhangi bir kovuşturma yapıldığına dair yeterli kanıt bulunmamaktadır). Bu kovuşturmaların arkasındaki politik gerekçeleri teşhis etmek önem taşımaktadır. Yakın geçmişte Sasanî ve Roma imparatorlukları arasında silahlı çatışmalar patlak vermişti. Dahası, Roma İmparatorluğu tarihte ilk defa olarak bu sıralarda Hristiyan bir imparatora (=Constantinus) sahipti. Kaldı ki bu imparator 337'deki ölümünden kısa süre önce Şapur'a nezaket sınırlarını zorlayan garip bir mektup yazmış[38]; onu Hristiyan tebaını koruyup himaye etmeye ve bu sayede Constantinus'un ilahının teveccühünü kazanmaya teşvik etmişti. Bunun üzerine bir de Roma İmparatorluğu'nda Hristiyan bir imparatorun ortaya çıkışına ilişkin dolaylı anlatımı sırasında Afrahat tarafından açığa vurulan heyecanı hesaba katacak olursak, Şapur'un en azından Hristiyan tebaasından bazı kimselerin sadakati konusunda şüphe hissetmek için yeterli sebebe sahip bulunduğunu görmek zor olmayacaktır[39]. Sasanî yöneticileri tarafından Hristiyanların sadakati hususunda duyulan kuşkular 420'li yılların erken tarihlerinde (ve yine anlamlı bir şekilde iki imparatorluk arasında açıkça düşmanlık husule geldiği bir esnada) I. Yazdgirt ile V. Behram'ın yönetimi altında yaşanan kısa süreli kovuşturmalar için de bariz şekilde rol oynamayı sürdürmüştür. Anlaşılan o ki, bunun sonrasında bu konu bir sorun olmaktan çıkmıştır. Çünkü bunu kesinlikle sağlayan iki gelişme meydana gelmiştir. 6. yüzyılda Mecûsîlik dininden çok daha fazla sayıda ihtida hareketi yaşanmıştı ve esaret altındaki Grek topluluklardan yani Roma İmparatorluğu'ndan sürgün edilenlerden gelen yeni nesiller muhtemelen kendi ayrı benliklerini kaybetmişlerdi. Dahası, bu andan itibaren Doğu Roma İmparatorluğu'ndaki Kilise ile Sasanî İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin teolojik pozisyonları da ayrı rotalara girmiş bulunuyordu. Nitekim Sasanî İmparatorluğu dâhilindeki bazı Hristiyan yazarlar bunu kilise-devlet ilişkileri açısından fiilen yararlı bir gelişme olarak görmüşlerdir.

---

[37] Mevcut bir şahadet için *Syriac Perspectives*, IX. Kısım (yeniden basım: *Analecta Bollandiana* 96, (1978), ss. 167-181, çalışmama bakılabilir.

[38] En azından Eusebios tarafından nakledildiği şekliyle mektup böyledir.

[39] Bu hususta "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", isimli çalışmama bakılabilir ki, *Syriac Perspectives*, VI. Kısım'da yeniden basımı mevcuttur.

340'lı yılların şehitlerine dönersek: II. Şapur dönemindeki şehitlik rivayetleri müstesna olarak büyük oranda yazılı kanıtlara dayanmaktadır[40]. Ancak çeşitli şehitlik haberlerinin tarihsel açıdan taşıdıkları değer —özet ve gerçekçi olanlardan sahih malzemeye dayanılarak oluşturulan detaylı[41] anlatımlara ve epik (destansı) anlatımlara[42] kadar— alabildiğine değişkendir. Bu malzemenin işlenmesine başlanmışsa da[43] geriye yapılacak daha çok şey vardır. Burada yalnızca şu hususu şerh düşmek isterim ki, efsanevî karakter taşıyan şehitlik haberlerinde dahi Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu'ndaki yapısına ilişkin kavrayışımızı ilgilendiren tali nitelikte bakiyeler bulunmaktadır.

420'li yılların başlarında ve 440'larda cereyan eden sonraki kovuşturmalar daha küçük sayıları kapsamaktadır. Bunlar kayıtlı şehitlik haberlerine yol açan çoğunlukla münferit olaylardır. Nitekim 440'larda yaşanan II. Yazdgirt dönemi kovuşturmasından sonra neredeyse sadece Mecûsîlikten ihtida eden ve bu yüzden de ailelerinin ve Mecûsî din adamları sınıfının gazabına uğrayan soylulara ilişkin şehitlik rivayetleri kayıt altına alınmıştır[44].

II. Şapur'un saltanatı sırasında gelecek açısından önem taşıyan bir tarih, imparator Iulianus'un Mezopotamya'nın güneyindeki askerî harekâtı esnasındaki ölümünü müteakip Efrem'in memleketi olan Nusaybin'in Roma İmparatorluğu tarafından Sasanîlere terk edildiği 363 yılı olmuştur. Gerçi yapılan barış anlaşmasında şehirdeki Hristiyanların tahliyesi ve Roma ülkesinde iskân edilmeleri hükme bağlanmışsa da (Efrem de bu vesileyle Urhoy'a yerleşmişti) Nusaybin kısa

---

[40] Dağınık haldeki materyal için en iyi kılavuz şu çalışmadır: P. Devos, "Les Martyrs persans à travers leurs actes syriaques," *Atti del Convegno Sul Tema: La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma, 1966), ss. 213-266; Tüm zamanların Persli şehitlerinin *İşler*'inden tercümelerin bir seçmesi için bk. G. Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (Leipzig, 1880); O. Brau, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (München 1915); S. P. Brock-S. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient* (Berkeley, 1987); Burada Şemʿun Bar Sabbaʿe'nin şahadetinin ikinci tashihindeki iki enteresan ifadeye dikkat çekilebilir (B. 44, 93; ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca* 2'de): Bunun önemi bazı Batı Süryanî elyazmalarına da girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gelenekte normal olan anlatım tarzını içermektedir (yani, "Sen bizim insanlık suretimizden giydin ki, makul elbisedir"), fakat Doğu Süryanî geleneğinin karakteri de böyledir.

[41] Seleukeia-Ktesifon piskoposu Şemʿun Bar Sabbaʿe'nin şehitliğine ilişkin iki anlatım.

[42] Qardagh'daki şehitlik öykülerine ilişkin anlatım.

[43] Özellikle bk. G. Wiessner, *Untersuchungen zur syrischen Literaturgeschichte, I. Zur Märtyrerüberliefe-rung aus der Christenverfolgung Schapurs II*, (Abhandlungen Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist., KI, III, 67, 1967).

[44] Bunlar arasında bazı uzun ve detaylı öyküler de bulunmaktadır ki, bunlar 6. yüzyıl ile 7. yüzyıl başlarında Hristiyanlığın Sasanî İmparatorluğu'ndaki durumuna ışık tutmaları bakımından önemlidirler.

süre içinde Doğu Kilisesi'nin önemli bir piskoposluk merkezine dönüştü. Nitekim Urhoy'daki Pers Okulu 489'da imparator Zenon tarafından kapatılınca Nusaybin bu okulun mülteci kadrosunu kabul etmiştir. Doğu Kilisesi'nin gelecekteki istikameti için büyük önem taşıyan söz konusu bu okula yeniden döneceğiz.

Şehitlik rivayetlerinin yanında Sasanî İmparatorluğu'ndaki Doğu Kilisesi'ne yönelik bilgilerimiz açısından diğer bir ana kaynak, günümüzde genellikle *Synodicon Orientale* ismiyle bilinen ve 410'dan 775'e kadarki dönemin konsil dokümanlarını içeren koleksiyondur[45]. 410'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'ne ilişkin belgeler bizim için özellikle dikkate şayandır. Bu konsilin bizzat Şah I. Yazdgirt tarafından toplanması ve buna yönelik talebin Seleukeia-Ktesifon piskoposundan (İsḥoq) değil de iki imparatorluk arasındaki barış müzakerelerini yürüten Roma temsilcisi ve aynı zamanda Meyferkat piskoposu Marutha'dan gelmesi kayda değerdir. Marutha ayrıca Yazdgirt'e kendisine hitap eden ve Antiokheia piskoposu Porphyrios, Halepli Akakios, Urhoylı Pakida, Tellalı Eusebios ve Amidli Akakios diye tanımlanan bazı batılı piskoposlara ait bir mektup getirmişti. Nitekim önceden Şah'a gösterilen bu mektup konsilin ilk oturumunda toplanmış bulunan kırk piskoposun huzurunda okunmuştu. Mektup üç reformun uygulamaya konulmasını talep ediyordu:

(1) Her piskoposluk bölgesinde sadece bir piskopos görev yapmalıydı. Bu piskopos usule uygun şekilde üç piskopos tarafından takdis edilmiş olmalı ve (metropolit ve piskoposların başı olarak tanımlanan) Seleukeia-Ktesifon piskoposunun yazılı tensip ve yetkilendirmesine sahip bulunmalıydı. Bu talep açıkça bazı şehirlerdeki ikili hiyerarşiyi ortadan kaldırma maksadı taşıyordu. Zira bu gibi yerlerde tehcir edilmiş esirlerden gelen sonraki nesilleri bir piskopos, yerli Hristiyanları ise bir diğeri temsil ediyordu.

(2) Paskalya günü başta olmak üzere kilise takvimi açısından birlik tesis edilmeliydi.

---

[45] J.-B. Chabot (ed.-Fransızca trc.), *Synodicon Orientale* (Paris 1902); Almanca tercümesi için: O. Braun, *Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale* (Stuttgart/Wien, 1900, yeniden basım: Amsterdam 1975); Krş. W. Selb, *Orientalisches Kirchenrecht: I, Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist., KI, Sitzungsbericht I, 1981), ss. 97-106, 111-115; A. Thazhath, *The Juridical Sources of the Syro-Malabar Church* (Kottayam, 1987), ss. 82-90; Çeşitli konsillerin kristolojik ifadelerine ilişkin İngilizce bir tercüme için şu çalışmama bakılabilir: "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", ed. G. Dragas, *A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain* (Athens, 1985), ss. 125-142=yeniden basım, *Studies in Syriac Christianity*, (Variorum [Aldershot] 1992), XII. Kısım.

(3) Nikaia Konsili'nin iman formülü ve kanonları kabul edilmeliydi.

Konsil tarafından söz konusu üç noktada da uzlaşı sağlandı. Batılı piskoposların öncelikli ilgisi açıkça kilise düzeni üzerinedir. Gündeme getirdikleri muayyen meseleler ise Sasanî İmparatorluğu'ndaki kilise yaşamında bundan önce bu kabil hususiyetler bulunmadığını açıkça gözler önüne sermektedir. Aynı konulardan kimisinin sonraki konsillerde yeniden ortaya çıkması ise henüz herkesin bu kararları kabule hazır olmadığını göstermektedir.

410 Konsili daha önemli başka bir gelişmeye de tanıklık etmişti. Birinci oturumdan birkaç gün sonra Marutha ile İsḥoq bütün piskoposlar için Şah ile bir görüşme tertiplediler ki, bu vesileyle kilise-devlet ilişkileri belki de ilk kez resmîleştirilmiş ve düzenlenmiş oldu.

410 Konsili metninin yayılmasıyla ilgili olarak iki nokta dikkate alınmalıdır. İlki, konsilin ürünü olan 21 tane kanon vardır ve bunlar Nikaia kanonlarının doğrudan çoğaltılması değillerdir. İkincisi, konsilin *Edimler*'i (veya *İşler*) sadece *Synodicon Orientale* tarafından değil, aynı zamanda Süryanî Ortodoks bir tashihi vasıtasıyla da yayılmıştır. İki metin iman formülü açısından karşılaştırılacak olursa, üslup ve ifade tarzındaki küçük fakat son derece önemli farklılıklar dikkat çekicidir[46]. Bu bağlamda, bilhassa Yunanca'daki "*esarkothe*" (o vücut bulmuş/cisimleşmişti) tabirinin karşılığı olarak *Synodicon Orientale* "*etgashsham*"(o şekil bulmuştu/tecessüm etmişti/şekillendirilmişti) ifadesini, buna karşın Süryanî Ortodoks düzeltmesi ise "*lbesh pagra*" (o beden giyinmişti) ibaresini içermişti. Erken dönem Süryanice yazılarda (*Thomas'ın İşleri*, Afrahat, Efrem vs...) muntazaman geçerli bir söyleyiş biçimi üreten bu son çeviri açıkça orijinaldir. Gerçek şu ki, Doğu Kilisesi'nin resmî metninde yer alan varyanttaki (dilin güncelleşmesi formundaki) küçük değişiklik başka bir nokta-i nazardan önem taşımaktadır. Zira *Synodicon Orientale*'de Seleukeia-Ktesifon piskoposu İsḥoq "Katolikos" diye tanımlanmıştı ki, bu durum her halükârda kronolojik anlamda hatalıdır ve sonradan gelişen bir unvanın geçmişe yansıtılması olgusunu temsil etmektedir[47].

---

[46] Bu hususta bilhassa bk. J. Gribomont, "Le symbole de la foi de Séleucie-Ctésiphon (410)", R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus* (Chicago, 1977), ss. 283-294; A. de Halleux, "Le symbole des évêques perses au synode de Séleucie-Ctésiphon (410)", G. Wiessner (ed), *Erkenntnisse und Meinungen* II, (Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe: Syriaca, Band 17, 1978), ss. 161-190; Batı Süryanî tashihin yeni bir basımı için bk. A. Vööbus, "New Sources for the Symbol in Early Syriac Christianity", *Vigiliae Christianae* 26 (1972), ss. 291-296.

[47] Krş. J.-M. Fiey, "Les Etapes de la prise en conscience de son identité patriarchale par l'église syrienne Orientale", *L'Orient Syrien* 12 (1967), ss. 3-22.

Synodicon Orientale'de bir sonraki konsil 420 yılına (I. Yahballaha dönemi) tarihlendirilmiştir. Bu tarih iki imparatorluk arasında çatışmaların patlak verdiği döneme rastlayan kısa süreli zulmün hemen öncesidir. Konsil, bir kez daha elçi olarak görev yapan batılı bir piskoposun girişimiyle toplanmıştır. Söz konusu bu piskopos Amidli Akakios'tu. Bu konsilin başlıca neticesi, batıda, yani (bir kez daha) Nikaia, Ankyra, Neokaisareia, Gangra, Antiokheia ve Laodikeia'da toplanmış bulunan bütün konsiller serisindeki kanonların onaylanması olmuştu. 420 Konsili'nin *Edimler*'i satır araları itibarıyla okunduğunda, 410 Konsili'ndeki reformların yeterli etkiyi sağlayamadığı açıkça görülmektedir. (Dadişoᶜ döneminde) toplanan bir sonraki konsilin (424) mukaddime kısmı göstermektedir ki, bu konsilin selefi de yeterli bir tesir husule getirmemişti; zira (sadece 12 piskopos imza atmıştı) ve açıkça bizzat Dadişoᶜ bir bölünme ile karşı karşıya kalmıştı. Bu konsilin başlıca sonucu, Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün batılı piskoposların otoritesinden bağımsızlığını onaylamasıydı. Zira Sokrates'in *Kilise Tarihi*'nden biliyoruz ki, Amid piskoposu Akakios iki imparatorluk arasında barış kararı alınmasından kısa zaman sonra V. Behram'ı ziyaret etmişti ve belki de Dadişoᶜ karşıtları destek bulacakları düşüncesiyle Akakios'a başvurmuşlardı[48].

424 Konsili muhtemelen batılı piskoposlara yapılan başvurulara ve onların Sasanî İmparatorluğu'ndaki Kilise'nin meselelerine devamlı surette burunlarını sokmalarına nihayet vermek bakımından etkili olmuştu. Buna karşın batının (yani Roma İmparatorluğu'nun doğu eyaletlerinin) etkisi kendisini kısa zaman sonra başka bir yolla hissettirmişti. I. Yazdgirt, V. Behram ve II. Yazdgirt döne-

---

[48] Belki bu gibi çevrelerden yayılan metinlerden hareketle Ortaçağ'ın bazı Doğu Süryanî yazarlar Seleukeia-Ktesifon kürsüsünün bir zamanlar tali konumda bulunduğu Antiokheia patrikliğinden ortaya çıktığı teorisini gündeme getirmişlerdir. Bu teori için bk. A. de Halleux, "Autonomy and Centralization in the Ancient Syriac Churches: Edessa and Seleukeia-Ctesiphon", *Wort und Wahrheit*, Supplement 4 (Wien 1978), ss. 59-67 (W. de Vries ve J.-M. Fiey'in çalışmalarına atıflarla); Bu arada, batılı piskoposların bilhassa iki mektubu (ikisi de Urfa'dan) bahis konusu edilmelidir. (1) *Aitaloho'dan Perslilere*: Yalnızca Ermenice tercümesi eldedir ve şu çalışmasında P. Bruns tarafından otantik kabul edilmiştir (Almanca çevirisiyle beraber): "Aitalahas Brief über den Glauben: Ein Bedeutendes Dokument Frühsyrscher Theologie, *Oriens Christianus* 76 (1992), ss. 46-73; Şayet mektup gerçekten de otantik ise yaklaşık 340'lı yıllardan intikal etmiş olmalıdır. Buna karşın, D. Bundy, Aitaloho'nun gerçek yazar olmadığını ve mektubun da 410-428/31 yılları arasında bir zamana tarihlendirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bk. "The Creed of Aitallah", *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987), ss. 157-163; (2) *Hibo'dan (Ibas) Persli Mari'ye Mektup*: Erken yazarlar mektubun muhatabının Rev Ardaşir'in (Labourt) veya hatta Seleukeia-Ktesifon'un (Blum) bilinmeyen bir piskoposu olduğu hususunda yorumda bulunmuşlarsa da, M. van Esbroeck bu meçhul alıcının Constantinopolis'teki Akoimetai topluluğundan bir başkeşiş olduğuna işaret eden yeni bir kanıt getirmiştir. Bk. "Who is Mari, the Adressee of Ibas' Letter?", *Journal of Theological Studies* 38 (1987), ss. 129-135.

mi kovuşturmalarının önemli bir tesiri, bir takım Hristiyanların güvenlik gerekçesiyle Roma hududunu geçmeleri olmuştu. Bunların bazısı, evlerine geri dönebilecekleri güvenli zaman gelmeden önce Urhoy'da Pers Okulu'ndaki öğrenciliklerinden mezun olmuşlardı. Şimdi, 420'li yıllardan ileriye doğru bu okulun kristolojisi kesinlikle Dyofizit karaktere bürünmüştü. Zira okul (bilhassa 430'lu yıllarda) tamamıyla Mopsuestialı Theodoros'un yazdıklarının tesiri altına girmişti ki, zaten bu yazıların çoğu bizzat bu okulda Süryanice'ye tercüme edilmişti. Sasanî İmparatorluğu'ndan öğrencilerin Urhoy'daki meşhur Okul'da bulunmaları, bu öğrencilerin evlerine dönüşlerinde (ki birçoğu vakti geldiğinde piskopos olacaklardır) Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gelişmeler hakkında başlıca bilgi kaynağı olacakları anlamına geliyordu. Keza bu öğrenciler şayet Pers Okulu'nda haşır-neşir oldukları güçlü Dyofizit kristolojiden bir şeyler yaymamış olsalardı bu sürpriz olurdu. Böylece, çok muhtemeldir ki, Urhoy'daki Pers Okulu'nun 489'da kapanmasından ve halefinin Nusaybin'de belirmesinden çok önceleri Mopsuestialı Theodoros'un etkisi Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırının ötesinde uzun zamandır hissediliyordu. Nusaybin Okulu kurulur kurulmaz sadece bu etki daha da güçlü hale gelmişti. 5. yüzyılda Urhoy ve Nusaybin'deki teolojik öğreti için başlıca şahit şair Narsay'dır. Narsay Urhoy'da hem çalışmış, hem öğretmenlik yapmış, sonra (muhtemelen 471'de) 496 yılında hâlâ öğretmenlik yaptığı Nusaybin'e taşınmıştı. Nitekim bu yıl Nusaybin Okulu'nun gözden geçirilmiş kanunları yayınlanmıştı[49].

Nusaybin'de olduğu gibi başka şehirlerde de ilahiyat okulları bulunduğunu biliyoruz (bilhassa Seleukeia-Ktesifon'da). Ancak maalesef bu okullardaki teolojik öğretilerin karakteri hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. Çünkü muhtemelen,

(a) Bunlar Hristiyan Roma İmparatorluğu'ndaki teolojik gelişmelere hiç değilse bir ölçüde ilgi göstermiş olmalıdırlar.

---

[49] Bunlar şu eserde düzenlenmiştir: A. Vööbus, *Statutes of the School of Nisibis* (Stockholm 1962); Okulun tarihi için aynı yazarın şu eserine bk. *History of the School of Nisibis*, (CSCO 26, 1965); Narsay'nin kristolojisi için basılmamış şu tez çalışmasına bk. I. İbrahim, *La Doctrine Christologique de Narsay* (Rome 1974-5); Ayrıca bk. F. G. McLeod, *Narsay's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (Patrologia Orientalis 40, 1979), ss. 22-29; Narsay'nin karışımdan ve kaynaşmadan söz eder gördüğü insanları çürütmek maksadıyla kendi yazdıklarında üzerinde ehemmiyetle durduğu tabiatlar arasındaki ayrılık kavramına ilişkin ifadesini dikkate almak önemlidir. Bilhassa bk. 56. Vaaz, Patrikliğe ait basımda, (San Francisco, 1970), s. 594: "Küstahça davranan ahmak adamın hevesi / beni iki tabiatı ayırmaya mecbur bıraktı. / Tabiatları ayırmış olsam da / mütevazılığın yüce şeylerinden / ikrarımda bir ayrışım yapmadım / zira kabul ettiğim bir Oğul'dur..."

(b) Buna karşın Roma İmparatorluğu ile doğrudan bir temas ve bağlantıları bulunmuyor olmalıdır.

Sözü geçen konular hakkındaki neredeyse tüm bilgilerin ya Urhoy'daki Pers Okulu'nun ya da onun Nusaybin'deki halefinin Theodorosçu gözlüğü aracılığıyla filtrelenmiş olduğu haklı olarak düşünülebilir. Bu değerlendirmenin ışığında 486'daki Seleukeia-Ktesifon Konsili'nde yayınlanan kristolojik tebliğdeki üslubun Theodoros'un güçlü Dyofizit lisanını sıklıkla yansıttığını görmek kesinlikle sürpriz değildir[50]. Bunun sonrasında 6. yüzyıldaki konsiller de aynı şekilde Theodorosçu dili bilhassa yansıtmışlardır. Ancak bu, her zaman böyle olduğu anlamına da gelmemektedir: Çeşitli konsiller beden bulmuş Mesih'teki ilahlık ve insanlık arasındaki ilişkiyi oldukça farklı terminoloji kullanarak ifade etmişler ve bu sırada Yunanca münakaşalarda karşımıza çıkan tartışmalı terimlerden (bilinçli olup olmadığı belirsiz şekilde) kaçınmışlardır.

Her ne kadar makalemin başlığı beni yalnızca 6. yüzyıl öncesiyle meşgul kılsa da, Doğu Kilisesi tarihinin 6. yüzyılda göze çarpan bazı özelliklerini vurgulamak da bu seri tarih araştırmasını sonuca bağlama noktasında belki yardımcı olacaktır.

Bu yüzyıl bir kez daha iki imparatorluk arasında çeşitli dönemlerde yapılan savaşlara tanıklık etmiştir. Ancak Sasanî yöneticilerinin artık Hristiyan tebalarının sadakatinden şüphe duymak için ciddi gerekçeleri yoktu. 576 Konsili'nin bundan sonra litürjinin her zaman I. Hüsrev için yapılacak duaları da içereceği hükmü bilhassa önemlidir. Bu bağlamda 6. yüzyılın (bugün mevcudiyeti ancak dolaylı yoldan bilinen) Orta Farsça bir Hristiyan literatürünün gelişimine tanıklık ettiğini de zikretmek gerekir. Saltanatının son yıllarına doğru bir zamanda (yaklaşık 562 civarı) Iustinianus Doğu Kilisesi'nden bir temsilcinin de bulunduğu teolojik tartışma toplantıları düzenlemiştir. Üç gün süren bu toplantının mevcut raporu[51] vesilesiyle ilk defa olarak Doğu Kilisesi'nin iki *qnomo*[52] kaidesini içeren bir doküman ile karşılaşıyoruz ki, Babay'ın *Birliğe Dair Kitap*'ından aşina olunan bu kaide 6. yüzyıl konsillerinin kristolojik formüllerinde geçmemektedir.

---

[50] Bu konsil için aşağıya da bakılabilir.

[51] Bk. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers* 23/4 (1969-70), ss. 39-66.

[52] Çevirenlerin dipnotu: Çoğulu *qnome*.

Sasanî şahının Doğu Kilisesi katolikosuna artık güven duyduğunun göstergesi, 587'de Constantinopolis'e I. Yeşuᶜyab'ın elçi olarak gönderilmesidir[53]. 630'da II. Yeşuᶜyab ile birlikte aynı şey bir kez daha olmuştur ki, bu zamanda büyük önem taşıyan potansiyel bir teolojik uyum siyasî hadiselerdeki ani değişiklik yüzünden henüz ulaşabildiği erken bir aşamada engellenmişti[54].

562 dolaylarında Doğu Kilisesi'yle doğrudan müzakereler yapmasının yanı sıra, Iustinianus'un başka bazı sahalardaki Kilise politikası da Doğu Kilisesi üzerinde yansımalar oluşturmuştur. Bunlar arasında en aşikâr olan Beşinci Konsil'de (553) Theodoros'un yazdıklarının mahkûm edilmesidir. Garip olan şudur ki, Doğu Süryanî kaynaklarında bu hususa ilişkin doğrudan bir atıfa pek nadir rastlıyoruz. Bunun yerine *Birliğe Dair Kitap*'ında Babay'ın dikkatinden kaçmayan olgu, Iustinianus'un yaşamının son yıllarında göze çarpan *afthartodoketik* temayülü benimsemesi olmuştur[55]. Origenesçi anlaşmazlığın da Doğu Kilisesi'nde kimi yansımalar husule getirdiği açıkça anlaşılmaktadır ki, bu durum her şeyden önce Ḥnana ile Babay arasında zuhur eden çekişmelerde gözlemlenmektedir[56].

Iustinianus'un Khalkedon Konsili karşıtlarına karşı takip ettiği kovuşturma siyasetinin dolaylı bir neticesi, çok sayıda Süryanî Ortodoks rahip ve keşişin güvenlik gerekçesiyle Sasanî İmparatorluğu hududunu geçmeleri olmuştu. Bunun bir sonucu olarak 6. yüzyıl sonları Sasanî İmparatorluğu'ndaki Süryanî Ortodoks varlığının her şeyden önce şimdiki Irak'ın kuzeyinde yer alan bir takım manastır teşekkülleri tarafından öne çıkarılan Süryanî Ortodoks meseleyle beraber bariz şekilde genişlemesine tanıklık etmişti. Babay'ın büyük kristolojik çalışması *Birliğe Dair Kitap* ile iki *qnome* kristolojisinin gelişmesi bu yeni meydan okumaya kısmî bir cevap olarak görülmelidir.

Babay[57] Nusaybin Okulu'nda çalışmalarda bulunmuştu. Bu okul 6. yüzyıl boyunca Doğu Kilisesi'nin bu dönemdeki teolojik gelişmeleri üzerinde açıkça son

---

[53] Bu ve diğer elçilikler için bk. L. Sako, *Le rôle de la hiérarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Byzance aux Ve-VIIe siècles* (Paris 1966).

[54] C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse sassanide", *Travaux et Mémoires* 9 (1985), ss. 91-118 (özellikle 105-117).

[55] Hatta Babay bu bağlamdaki bir noktada Severos'u bile takdir etmektedir (Bk. *Liber de Unione*, ed. Vaschalde, s. 79).

[56] Bu hususta bk. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, 8. Kısım; Ḥnana'nın kristolojisi üzerine kesinlik taşıyan pek az şey söylenebilir.

[57] Babay için bilhassa bk. L. Abramowski, "Die Christologie Babais des Grossen", *Symposium Syriacum 1972* (Orientalia Christiana Analecta 197, 1974), ss. 219-245; aynı yazar, "Babai der Grosse: Christologische Probleme und ihre Lösungen", *Orientalia Christiana Periodica* 41 (1975), ss. 290-343; G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam 1982).

derece etkili bir konum temayüz etmişti. Okulun bir sonraki yüzyılda etkisini yitirmeye başlamasının tohumları da henüz 6. yüzyılda ekilmişti. Bu yüzyıl ortalarında Kaşgarlı Abrohom etrafında(Nusaybin'in kuzey-doğusundaki) İzla Dağı olmak üzere bir monastik yaşam canlanmasına önayak olmuştu ki, 6. yüzyıl sonları ile 7. yüzyılın erken tarihlerinde çok sayıda monastik yapı inşa edilmişti. Bu manastırlardan bazıları zamanla Nusaybin Okulu'nun etkisinin azalmasıyla beraber Doğu Kilisesi'ndeki teolojik tedrisat açısından seçkin roller oynamışlardı.

Bildirimin bu kısmını sonuca bağlamadan önce, bir bütün olarak bu dönemin konuya ilişkin bazı veçhelerini yansıtmak uygun olacaktır[58]. 4. yüzyılda, Afrahat ve Efrem'in Süryanice teolojik dilleri —hem de Efrem açısından Yunanca teolojik gündem çoktandır ön sırayı teşkil etmesine karşın— Yunanca kullanan çağdaşlarından epey farklıdır. 5. yüzyılda kristolojik anlaşmazlıklarla beraber hem Yunanca teolojik gündem hem de Yunanca teolojik ifade biçimi pek çok Süryanî yazarın teolojik anlatımını etkin olarak ele geçirmiştir[59]. Doğu Kilisesi Urhoy'daki Pers Okulu kanalıyla doğrudan ve dolaylı yoldan Roma İmparatorluğu'ndaki ilahiyat söylemiyle aşinalık sağlamış olduğu için, bu okulun kapatılmasına (489) kadar bu ilahiyat söyleminin Theodorosçu türü Doğu Kilisesi'nde güçlü şekilde yerleşmiş bulunuyordu. Böylece, 5. yüzyıl sonunda ve 6. yüzyılda da gittikçe artan bir oranda Roma İmparatorluğu'nun doğusundaki kilise geniş bir spektrumun Khalkedoncu olan Antiokheiacı (ilahiyat okulu) ucundan aynı spektrumun Aleksandreiacı (ilahiyat okulu) ucuna kaydıkça[60], Doğu Kilisesi gün geçtikçe bu teolojik gelişmelerden (bilhassa da Theodoros'un yazdıklarının mahkûm edilmesiyle birlikte) daha fazla rahatsızlık hissetmiştir ve bu tatminsizliğin en önemli sonuçlarından birisi Büyük Babay'ın *Birliğe Dair Kitap*'ında karşımıza çıkmaktadır.

İkinci kısma geçmeden önce son olarak iki noktadan bahsedilmelidir. Birincisi, Ephesos ve Khalkedon konsilleri hakkında ne söylenmelidir? Başlangıçta söylediğimiz gibi bu konsiller imparatorluğa özgü girişimler oldukları için Roma İmparatorluğu'nun dışındaki Kilise'yle doğrudan bir ilgileri bulunmamıştır. Ephesos Konsili[61] hakkında Sasanî İmparatorluğu'ndaki kiliseye ne zaman bilgi

---

58 7. yüzyıl sonlarına kadar Doğu Kilisesi'nin kristolojisine mükemmel bir bakış D. Miller'in Sonuç kısmında bulunabilir: *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery* (Boston 1984), ss. 481-541.

59 Şair Suruçlu Yakup bunun bilhassa istisnasıdır.

60 Örneğin Ek kısmında verilen tabloya bakılabilir.

61 Doğu Kilisesi'nin gözüyle Efesos Konsili konulu bir çalışma için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus* (Trichur 1978).

ulaştığı bilinmemektedir. Ancak gayet makul bir şekilde şundan emin olabiliriz ki, bu her ne zaman olduysa Urhoy'daki Pers Okulu kanalıyla ve yorumlamasıyla gerçekleşmiş olmalıdır ve dolayısıyla doğal olarak Antiokheialı Yuhanna'nın tarafını tutan hisler var olmuştur. Khalkedon Konsili'ne gelince, gerçek şu ki Urhoy kürsüsünün Hibo'ya geri verilmesi (kendisinin de yakın ilişkide olduğu) Urhoy Okulu mezunlarının gözünde bu konsili memnuniyetle bakılan bir yere koymuştu. Konsilin itikat formülü ise Doğu Kilisesi'nin sonraki ilahiyatçılarından karışık tutumlar görmüştü. Belki II. Yeşuʿyab'ın (628-646) yorumu bu bakımdan karakteristik bir örnek olarak alınabilir[62]:

> Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı yenilemek/eski haline avdet ettirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Kapalı bir mânâya bürünmüş güçsüz/kötü anlatımları yüzünden pek çokları için köstek teşkil etmişlerdir.

İkinci kısmı itibariyle Süryanî Ortodoks bakışıyla kesin olarak uyuşabilecek bir düşünce!

İkincisi, Nestorios'un durumu nedir? Bilindiği gibi, Doğu Kilisesi'nde Nestorios'a atfedilen bir *anafora* vardır[63], ve Nestorios ismi *Ḥudra*'da ve diğer litürji kitaplarında birkaç defa önplâna çıkmaktadır. Diğer taraftan Nestorios ismi 5. veya 6. yüzyıl konsillerinde bir kez bile geçmemiş ve hiçbir yerde teolojik konularda takip edilen bir otorite örneği olarak zikredilmemiştir. Bu tuhaf duruma ilişkin bir açıklama Narsay'ın Diodoros, Theodoros ve Nestorios hakkındaki *Üç Öğretmene Dair Vaaz*'ı okunduğunda gün yüzüne çıkmaktadır[64]. Zira açıkça Diodoros'un öğretisi hakkında az bir şey, Theodoros'un öğretisi hakkında ise çok şey bilen Narsay, Nestorios'un öğretisi hakkında tümüyle bilgisizdir. Onun için Nestorios sadece Antiokheia kristolojisi yani katı Dyofizitizm uğruna şehit olmuş ve Narsay tarafından öcüleştirilmiş Aleksandreialı Kyrillos'un entrikalarına kurban gitmiş birisidir. Başka bir ifadeyle Nestorios ismi öncelikle "mazlum"

---

[62] L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išoyahb II de Gdala* (Rome 1983), s. 42, trc. ss. 146-147; Muhtemelen 7. yüzyılda bir zamanda Doğu Süryanî konsil koleksiyonlarındaki şekliyle Khalkedoncu iman ikrarının üslubu iki *qnomo*'dan bahseder surette zımnen düzeltilmişti. Bk. A. de Halleux, "La falsification du symbole de Chalcédoine dans le synodicon nestorien" *Mélanges offerts a Jean Dauvillier*,(Toulouse, 1979), ss. 375-384.

[63] *anafora*: Kilise'deki Kutsal Ekmek-Şarap Ayini'nin en önemli kısmına ve bu kısmın çeşitli evrelerinde okunması gereken duaları ve deyişleri içeren metne verilen isim.

[64] F. Martin (ed.-trc.), *Journal Asiatique* IX, 14 (1899), ss. 446-492 ve IX, 15 (1900), ss. 469-525; Krş. L. Abramowski, "Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narsay über die drei nestorianischen Lehrer", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66, (1954-55), ss. 140-143.

Antiokheia davası namına kullanılan bir semboldür ve özel olarak onun öğretisinin doğrudan bilgisi veyahut etkisi ifade edilmemiştir. Bu tarz bir güdülenmedir ki, Katolikos Mar Aba Nestorios'un *Apologia*'sı olan *Liber Heracleidis*'i çıkarıp tercüme etmiştir[65].

II

Tebliğimin ikinci ve son kısmında Sasanî İmparatorluğu yönetimi altındaki oluşum döneminde Doğu Kilisesi'nin kristolojisini hakkaniyetli şekilde değerlendirebilmek için gerekli birkaç önkoşul sunmak istiyorum.

Birincisi ve en önemlisi, yanlış isimlendirmelerden kaçınmak için çaba harcamamız gerekir. Geç Antikçağ'da, tıpkı modern siyasette olduğu gibi, insanlar muhaliflerini teolojik spektrumun bir veya daha çok kademe ilerisinde yer alıp izale edilmiş grupların düşüncelerini paylaştıkları şeklinde resmederek karalamaya teşebbüs ederlerdi. Bu şekilde, Antiokheialı Severos'un takipçileri (Severos'un kendisi açıkça Eutykhes'i aforoz etmiş olmasına rağmen)[66] Khalkedon Konsili yanlısı muhalifleri tarafından sıklıkla Eutykhesçiler diye tanımlanmışlardı. Benzer şekilde Doğu Kilisesi mensupları diğer herkes tarafından devamlı olarak "Nesturî" diye adlandırılmışlardır. Düşmanca bir sapkınlık suçlaması geleneğinin günümüzde hâlâ birçok doktrin tarihi ve kilise tarihi ders kitabında- şüphesiz husumetten ziyade alışkanlık sebebiyle- sıklıkla devam ettiriliyor olması esef vericidir. Sadece bir örnek bile bu terimi kullanmayı sürdürmenin nasıl bir sinsilik olabileceğini gösterecektir. Önemli bir Katolik yazar olan W. de Vries üç ciltlik bir hatırat olarak hazırlanan *Das Konzil von Chalkedon* adlı çalışmanın Doğu Kilisesi ile Khalkedon'u inceleyen birinci cildinde, "Pers Kilisesi tarafından Nesturî görüşün resmî şekilde kabul edilmesi 486'daki Seleukeia Konsili'nde olmuştu" diye yazmıştır[67]. Hâlbuki bu konsilde yayınlanan kısa kris-

---

[65] Tercümenin tarihi 540'tır ki, bunu Roma İmparatorluğu'ndan getiren ve tercüme eden kişinin Mar Aba olduğu farazîdir. İngilizce tercümesi pek tatmin edici değildir: G. R. Driver - L. Hodgson, *The Bazaar of Heraclides* (Oxford, 1925); R. H. Connoly'nin eleştirisine bk.: *Journal of Theological Studies* 27 (1926), ss. 191-200; Bizzat çalışma için bilhassa bk. L. Scipioni, *Ricerche Sulla Christologia del 'Libro di Eraclide' di Nestorio*, (Fribourg 1956); L. Abramowski, *Untersuchungen zum Liber Heraclides de Nestorius*, (CSCO 22, 1963); R. Chesnut, "The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides", *Journal of Theological Studies* 29 (1978), ss. 392-409.

[66] Ek kısmında bu iki teolojik görüşü açıkça birbirlerinden ayırmak amacıyla önceki için "Henofizit" tabirini kullandım. Zira kapsayıcı bir tabir olan "Monofizit" ifadesi batılı yazarlar tarafından yaygın olarak söz konusu bu her iki grubu da tanımlamak için kullanılmaktadır ki, ciddi bir yanılgının neticesidir.

[67] W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon* I (Würzburg 1951), ss. 603-635 (iktibas 603. sayfadan yapılmıştır).

tolojik ifadeye sadece göz ucuyla bakmak bile, anlatım biçiminin formülleştirilmesinde hususî olarak Nesturî karakterde hiçbir şey bulunmadığını gözler önüne serecektir. Bu konsilin kristolojisine ilişkin çalışmasında Macomber'in[68] terminolojiyi mütemadiyen kasten kötüye (*in malam partem*) yorumlaması, ancak yine de "şu da doğrudur ki, kullanılan kelimelerin gerçekten doğru inançta kabul edilebilmesi bu kelimelerin olumluya çekilen (*sensu aiente*) şekilde yorumlanmaları şartına bağlıdır" anlayışını benimsemesi dikkat çekicidir (Her iki araştırmacının da II. Vatikan'dan önce yazdıkları belirtilmelidir).

Khalkedon Konsili geleneğine mensup çeşitli kiliselerde üretilmiş çok sayıda ders kitabında 5. ve 6. yüzyılların kristolojik içerikli münakaşalarının aşırı basite indirgenmiş şekilde resmedilmesi, isimlendirmeye dair bu noktayla yakından bağlantılı bir meseledir. Bunlarda genellikle üç yönlü bir modelle karşılaşacağız ki, Khalkedoncu duruş Nesturîlik ve Monofizitlik denilen düşük nitelikli aşırı uç sapkınlıkların arasında dengeli bir orta konum teşkil eder görülmektedir. Böylesine basit bir kalıbın feci halde yanıltıcı olduğunu ve acilen değiştirilmesi gerektiğini söylemeye lüzum bile yoktur. Bu aşamada belirtmek isterim ki, bunu yedi katlı bir modelle değiştirebileceğimiz kanaatindeyim (bk. zeyil). Nitekim bu, teolojik spektrumdaki görüşün muhtelif kademeleri için daha iyi bir tahsisat teşkil edecektir. Zira böyle bir model üzerinde, Khalkedon tanımının önde gelen terimlerine yapılan farklı değerlendirmeler hesaba katılarak[69] başka bir temel "doğru inanç" kriteri benimsenebileceği önerilebilir; örneğin, "Mesih bizlerle ve aynı şekilde Baba ile aynı öze sahiptir" denilebilir[70].

İkincisi, Doğu Kilisesi'ne kendi terimlerini kullanarak ifade olanağı tanınması ve bu kilisenin kristolojisini 5.-7. yüzyıllardaki Yunanca teolojik gündemin ölçütleri uyarınca yargılamamak gerektiği hususlarının temel bir önem taşıdığı görülmektedir.

Üçüncü aşamada teknik olarak teolojik terminoloji üzerine eğilmek istiyorum. Şayet Geç Antikçağ'ın teolojik anlaşmazlıklarında neler meydana geldiğini anlayacaksak iki husus elzemdir:

(1) Her şeyden önce yazarların kullandıkları teknik terimlerle aslında ne anlattıklarını/kast ettiklerini anlamaya çalışmalı, hasımlarının onların ne kast ettiklerine ilişkin iddialarına güvenmemeliyiz. Bunun mânâsı, farklı zamanlardaki

---

[68] W. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon AD 486", *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), ss. 142-154 (iktibas 154. sayfadan yapılmıştır).

[69] Bu husustaki detaylar aşağıda verilecektir.

[70] Bu hususta zeyil bölümündeki grafiğin alt kısmına bakılabilir.

farklı insanların farklı şeylerinden ziyade Khalkedon tanımlamasında kullanılan bazı anahtar terimlerin anlamlarından haberdar olmamız gerektiğidir. Süryanice örneğinde karşımıza çıktığı gibi bu terimler farklı bir dile tercüme edilince ve zamanla tercüme tekniği konundaki ilerleme[71] *esarkothe* veya *homoousios* gibi sadece bir tek Yunanca terimin bile zaman ilerledikçe farklı bazı Süryanice muadilleri tarafından temsil edilebildiğini ortaya çıkarınca, daha başka sorunlar gündeme gelmektedir. Bu bağlamda, hem Süryanice terminoloji hem de bu terminolojinin anlaşılması Doğu Kilisesi'nde bir taraftan antik diğer taraftan ise tutucu şeklinde tanımlanabilir. Aşağıda bazı hususî örnekler verilecektir.

(2) İkincisi, hem olumlu hem de olumsuz bakış açılarından farklı fırkaların hareket noktalarını hem vurgulamak istedikleri hem de inkâr etmek istedikleri hususlarla beraber keşf ve fark etmek zorundayız. Diğer bir ifadeyle, bunların kendi kristolojik öğretilerini formülleştirirken öncelikli maksatları neydi, çok şey pahasına sakınmaya çalıştıkları konum neydi? Açıkça görülüyor ki, farklı hareket noktaları farklı sonuç formülleri üretecektir ve üretmiştir. Böylelikle, kabaca ifade edilecek olursa, Süryanî Ortodoks pozisyonun öncelikli ilgisi enkarnasyon hakikatinin hakkını layık-ı veçhile teslim etmeye yönelik bir formül elde etmek olarak gösterilebilir. Zira bu olmaksızın kurtuluş etkili ve geçerli olmayabilirdi. Dolayısıyla bu başlangıç noktasından hareketle vurgu öncelikle birleşme kavramıyla ilgili olacaktır ve salt fikrî olmanın dışında tabiatlarda herhangi bir ayrışma enkarnasyonun bütün gerçekliğini izale etmiş gibi görülmektedir[72]. Öte yandan Doğu Kilisesi açısından hareket noktası tamamen farklıdır: Bir taraftan Tanrı'nın ulûhiyet ve yüceliğini savunmaya ilişkin derin bir endişe ve Tanrı'nın herhangi bir tür eleme veya çileye tabi olması tarzındaki bir düşüncenin dehşeti (bu husus onlar için açıkça ahlakî bir değerdir)[73], diğer taraftan ise, *homo assumptus* [benimsenmiş veya deruhte edilmiş insan] olan Mesih'in insanlığı ile bu sayede bütün insanlığa verilmiş olan kurtuluş vaadi arasındaki bağlantıyı ortaya çıkaran büyük vurgu... Bu her iki hareket noktasının bir sonucu olarak Doğu Kilisesi'nde özel vurgu düalite terimleri üzerine olmuştur. Böylece, Süryanî Ortodoks ve Doğu Kiliseleri'nin her ikisi birden kristolojik tercihlerinin arkasında esasen soteriyolojik [kurtuluşa dair] kaygılara sahip

---

[71] Genel olarak şu çalışmama bakılabilir: "Towards a History of Syriac Translation Technique", *Symposium Syriacum* III (Orientalia Christiana Analecta 221, 1983), ss. 1-4, yeniden basım: *Studies in Syriac Christianity*, X. Kısım.

[72] Elbette bu, hâlâ sıklıkla karşılaşılabilecek alışıldık Monofizit kristoloji karikatürüne hayli zıttır.

[73] Bunun altında: a) *pathos*/*ḥaşşa* (elem) neyi çağrıştırmaktadır ve b) Dünyaya inmenin doğası neydi, gibi oldukça farklı mefhumlar yatmaktadır.

olmuşlarsa da bu söz konusu soteriyolojik endişeye iki farklı perspektiften yaklaşmış oldukları için nihayetinde karşıt iki kristolojik formüle ulaşmışlardır. Bu nokta büyük önem taşımaktadır.

Bilmemiz gereken bazı problemleri ifşa edeceğini umduğum belirli örneklerin iki aşamasına bakarak açıklık getirmek istiyorum. Bunların her ikisi de Doğu Kilisesi tarafından kullanılan dilin en uygun şekilde "arkaik" diye tanımlanabileceği hâllerdir. Birinci hâl aynı terimlerin farklı algılanmasından kaynaklanmıştır. İkinci hâlde ise bir zamanlar yayılmış olan ve 5. yüzyılın anlaşmazlıkları sürecinde diğer herkes tarafından çoğu kısmı itibariyle terk edildikten sonra Doğu Kilisesi'nce hâlâ muhafaza edilen tanımlamalar ve imgeler ile muhatap olmaktayız.

İlginçtir ki, doğulu bir Ortodoks teolog olan Severos ile Doğu Kilisesi'nden Babay'ın her ikisi birden Khalkedon tanımına mantıksızlığı gerekçesiyle itiraz etmişlerdi. Süryanî Ortodoks için bir *hypostasis/qnoma* mantıken bir *physis/kyana*'ya işaret ediyordu[74]. Babay için ise iki *physeis/kyane* mantıken iki *qnome*'yi ima etmişti[75]. Her iki terim de sözü geçen iki kristolojik gelenekte önemli oranda farklı anlamlar çağrıştırıyordu. Nitekim bu husus fark edilince, bu yazarlardan her birinin (tıpkı diğerleri gibi) niçin birbirleriyle şifahen çelişen kendi formüllerini savunma mecburiyeti hissettiklerini görmek mümkündür.

Kyana'yı, *physis*'in şeklen muadili ve "tabiat"ın geleneksel tercümesi olarak alırsak, birincisi: 4. yüzyılda ve 5. yüzyılın erken tarihlerinde Yunanca'dan tercümelerde *kyana* kimi zaman *ousia* ve aynı şekilde *physis* olarak ifade edilmiştir. Aynı olgu erken tercümelerde *homoousios*'un *bar kyana* ile karşılanmasında da görülebilir. 6. yüzyılda Doğu Kilisesi'nde *kyana-ousia* bağlamı anlayışının sürdürülmesi esas telakki edilmiştir. Tam aksine 5. yüzyıl sonunda ve 6. yüzyılda Süryanî Ortodoks yazarlar *physis/kyana* bağlamından *hypostasis /qnoma*'nın fiilen eş anlamını çıkarıyorlardı ve bu yüzden de Khalkedon formülünün (modern ifadeyle) şizofren bir Mesih'e işaret ettiğine kanaat getiriyorlardı. 5. yüzyıl sonu ile 6. yüzyılda Süryanî Ortodokslar tarafından yapılan tercümelerin *homoousios*'u *kyana* ile karşılayan eski anlayışı kaldırıp yerine çeşitli başka tercümeleri getirmeleri bu bakımdan önemlidir. Böylece *kyana* ile *ousia* arasındaki (şimdi arkaikleşmiş) ilişki de kaldırılmış oldu.

---

[74] Yani Severos için. Bk. *Orationes ad Nephalium*, (ed. Lebon, CSCO Scr. Syri. 64), s. 16; Benzer şekilde Philoxenus, *Letter to the Monks of Senun* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 98), s. 11.

[75] *Liber de Unione* (ed. Vaschalde), s. 97; Benzer şekilde III. Yeşuʿyab, *Liber Epistularum* (ed. Duval, CSCO Scr. Syri. 11), s. 129; L. Abramowski – A. E. Goodman, *A Nestorian Collection of Christological Texts* (Cambridge 1972), II, s. 9.

İkinci terim olan *qnoma* Doğu Süryanî geleneğinde özellikle sorunludur. Henüz başlangıçta belirtmek isterim ki, Doğu Süryanî yazarlar özelinde Süryanice terimi muhafaza etmek ve bunu *hypostasis* ile ters-yüz etmemek önemliydi (sıklıkla yapıldığı gibi bunu "şahıs" olarak alalım). Hâlbuki Ortodoks Süryanî geleneğinde *qnoma* ile *hypostasis* eşit kavramlar olarak görülürlerdi. Doğu Kilisesi'nde ise böyle değildi. Her şeyden önce Babay'ın karakteristik formülünde o, sıklıkla "iki tabiattan ve onların her birinin *qnomo*'larından" dem vurmaktadır. Kısacası, anlaşılan o ki, Babay için *kyana*, *ousia* algısı üzerinde umumî bir kavram; *qnome* ise *kyana*nın (kendi kendine mevcudiyeti zorunluluk taşımayan) kişisel bir tezahürüydü[76]. Böylece, ilahlık Tanrı'nın *kyana*'sı, insanlık insanın *kyana*'sı olmaktadır. Enkarnasyona uğramış Mesih'in şahsiyeti özelinde ise onun ilahî boyutu *qnoma* veya ilahlığına ilişkin *kyana*'nın kişisel tezahürü, insanlığı ise *qnoma* veya insanlığının kişisel tezahürü idi. "Varlık/Şahsiyet" (*idiotes*/ *dilayta*) belki hiyerarşinin bir adım aşağısındaydı; yani, *kyana*'nın kişisel tezahürünün özel bir veçhesi...

Bununla birlikte, kesin yorum sorularının bütünüyle haricinde, bu teolojik terimlerin Doğu Kilisesi'nde o zamanlar Roma İmparatorluğu'nda geçerli olduğundan daha farklı yollarla ve farklı algıyla kullanıldığını anlamak büyük önem taşımaktadır. Bu hem Babay'ın hem de III. Yeşuᶜyab'ın bizzat özellikle ehemmiyet atfettikleri bir noktadır[77].

Birçok durumda Doğu Kilisesi'nin Doğu Süryanî geleneği enkarnasyonun bir zamanlar yaygın olan imge ve metaforlarını muhafaza halinde görülecektir. Ancak diğer Süryanî geleneğinin yazarları ya yetersiz algılarından dolayı veya teolojik karşıtlarına katkı verip destek olan bir konumda olabilecekleri endişesiyle sonradan bundan uzaklaşmışlardır. Erken dönemin Yunan ve aynı şekilde Süryanî yazarları tarafından enkarnasyon ile ilişkili olarak kullanılan giyim imgesi buna dair güzel bir örnek teşkil etmektedir[78]. Bu metaforun kullanımında pek çok varyasyon bulunmaktadır ve bunların tümü Doğu Kilisesi'nde popüler

[76] Özellikle bk. Babay, *Liber de Unione*, ss. 71, 159 (burada Babay *qnoma*'yı "*usya iḥidayta*" = *ousia*'nın özgün tecellisi şeklinde tanımlamaktadır).

[77] Babay, *Liber de Unione*, s. 306; III. Yeşuᶜyab, *Letters*, s. 136. 42; Genel bilgi için "Clothing Metaphor as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, 1982), ss. 11-40; yeniden basımı: *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), XI. Kısım, çalışmama bakılabilir.

[78] Genel bilgi için "Clothing Metaphor as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition", M. Schmidt (ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (Eichstätter Beiträge 4, 1982), ss. 11-40; yeniden basımı: *Studies in Syriac Christianity* (n. 12), XI. Kısım, çalışmama bakılabilir.

kalmayı sürdürmüşlerdir. Buna karşın, başka söylemlerde, özellikle de Aleksandreia kristolojik geleneğini yaşatan yazarlar arasında, Dyofizit kristolojiyi çağrıştırdığı cihetle bu imgeyi hepten terk etme güçlü bir eğilim olmuştu[79]. İki örnek süreç içindeki karakteristik gelişimi açıklayacaktır.

(1) *lbeş kyanan,* "bizim tabiatımızı kuşandı", ibaresi hem Narsay'da hem de Babay'da geçmekte, litürjik *Ḥudra*'da da sıklıkla tekrarlanmaktadır[80]. Severos'a göre bu söyleyiş bilhassa Nesturî'ydi[81]. Timotheos Aelurus'un Nestorios'tan iktibas ettiği bir metinde bu tabirin gerçekten de bulunduğu doğrudur[82]. Ancak Severos'un gözden kaçırdığı şudur ki, aslında bu tabir (en azından Süryanice tercümesinde) Aleksandreialı Kyrillos gibi otoritesi kusursuz saygınlıkta bir mahreçe sahipti[83].

(2) Narsay, Babay ve *Ḥudra* (ve bahsedilmeyen çok sayıda başka Doğu Süryanî yazar), Mesih'in insanlığından "elbise" (*lbuşa* veya *esṭla*) diye hiç de seyrek bahsetmezler[84]. Bu söyleyiş diğer kristolojik geleneklerin Süryanî yazarlarında 5. yüzyıl ortalarından sonra pek nadir görülmektedir. Hatta ılımlı bir yazar olan Suruçlu Yakup bile mektuplarından birisinde bu tabiri onaylamadığını ifade etmektedir[85]. Ancak yine de bu ibare oldukça saygın bir geçmişe sahipti, çünkü sadece Efrem'de değil[86], aynı zamanda Aleksandreialı Kyrillos'un *de Incarnatione*'sinde [*Enkarnasyona Dair*] de geçmektedir[87].

---

[79] Örneğin Filoksenos'un *Commentary on the Prologue of John* (ed. de Halleux, CSCO Scr. Syri. 165), ss. 53-54'te İbraniler 5: 7 ve 10: 5'in *Peşitta* tercümesine itirazına bakınız.

[80] Narsay (ed. Mingana), I, s. 28; *Homily on Passion* (ed. McLeod), satır 660; Babay, *Liber de Unione*, s. 63; *Ḥudra* (Trichur edisyonu), I, ss. 117, 248, 485, 491, 574, 648; II, s. 118, 548 vd.

[81] Severos, *Homily* 23 (Patrologia Orientalis 37), s. 122.

[82] R. Y. Ebied-L. R. Wickham (ed.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History*, ed. C. Laga-J. A. Munitiz-L. Van Rompay (Orientalia Lovanensia Analecta 18, 1985), s. 123, col. 2, ki burası Yuhanna 1: 14'e açıklamadır. Bu ifade Mopsuestialı Theodoros'ta da bulunmaktadır (*Catechetical Homily* VII. I).

[83] Cyril, de *Incarnatione*, (ed. Pusey), s. 84 (Yunanca metnin tam tercümesi olmasa da); *Letter* 46 (ed. Ebied-Wickham; CSCO Scr. Syri. 157), s. 48; Erken dönem Süryanî yazarlar arasında da Apamealı Yuhanna'da geçmektedir (ed. Rignell, s. 28).

[84] Narsay (ed. McLeod), *Homily on the Nativity*, satır 446; *Homily on the Passion*, satır 622, 668-669; Babay, *Liber de Unione*, s. 274 (ve sıklıkla); *Ḥudra* I, ss. 119, 147, 487, 603 vd (çoğunlukla *esṭla*).

[85] Jacob of Serugh, *Letters* (ed. Olinder), s. 124; Bununla beraber manzum bir vaazında *lbuş pagreh* ifadesini kullanmaktadır (ed. Bedjan, V, s. 644).

[86] *Hymns on Faith* 91. 2; *Hymns on the Nativity* 21. 5.

[87] Pusey (ed.), s. 145: "Onun bedeni, yeryüzünden giyindiği elbisedir (*lbuşa*)"; Yunancası ise şöyledir: "*periblema ten apo ges sarka*-örtü olarak yeryüzünden beden..."

Nihayet, imgelerin *Ḥudra*'da çeşitli defalar geçmesine şaşılabilir[88]. Mesih'in bedeni beşerîlikten çıkarılıp göğe yükseltilen bir "tutsak/rehine" (Yunanca *homeros*'tan *hmayra*) diye tanımlanmıştır (Antik dönemde rehineler teminat simgesi olarak verilirlerdi, onlara el konulamazdı). Esasen Dyofizit olan söz konusu bu imge de kusursuz saygınlıkta bir geçmişe sahipti. Zira hem Afrahat'ta hem de Efrem'de geçmişti[89] ve buna çok yakın bir lisan Ioannes Khrysostomos'ta da bulunmaktaydı[90]. İmgelerin maksadı açıkça soteriyolojikti; Mesih tarafından deruhte edilen insan bedeni şimdi göğe yükselmişti ve bu suretle insanlığın kurtuluşunu sağlamıştı.

Biri Mabuglu Filoksenos'tan, diğeri ise Büyük Babay'dan iki metne dikkat çekerek bağlamak istiyorum[91]. İki yazar da aynı yere şerh düşmüşlerdir: /s. 83/ Şöyle ki, enkarnasyonla ilişkili olarak kullanılan her imge veya metafor bu gizemin yalnızca özel bir yönünü örnekleyecek ve eğer tecrit halinde kullanılmışsa veya şayet yanlış benzeşimler çizilmişse kifayetsiz hatta yanıltıcı olacaktır. Her iki yazarın da vurguladığı önemli husus geniş bir yelpazede imge veya metaforlar kullanılması ve bu sayede bunların her birinin enkarnasyonun farklı yönlerini göstermesidir. Doğu Kilisesi'nin kristolojisine bakarken meramımız bu olmalıdır diye öneriyorum. Şayet yalnız başına bir açıyı incelersek ve bunun mantıksal çıkarımını zorlarsak, söz konusu yazarın niyetine haksızlık yapmış oluruz. İhtiyaç duyulan ayrıştırıcı değil, bütünsel bir yaklaşımdır.

---

[88] Brock "Christ 'the Hostage': A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and it's Origin", H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Markschies (ed.), *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (Beihefte zur ZNW 67, 1993), ss. 472-485 (*Ḥudra* metinleri 483-485. sayfalarda tercüme edilmiştir).

[89] Bilhassa bk. Afrahat, *Demonstration* 23. 51; Ephrem, *Hymns on the Nativity* 22. 40; *Commentary on the Diatessaron* 21. 33; İmge Timotheos'a atfedilen Süryanî Ortodoks vaftiz düzeninde de geçmektedir (ed. ve İngilizce trc. *le Muséon* 83 (1970), ss. 367-431 (bahis mevzuu kısım s. 379'da); İmgenin maksadı insanlığa verilen söze dikkat çekmek suretiyle soteriyolojiktir ki, bir bütün olarak Mesih'in insanlığının ihtişam içinde göğe alınışında ifşa olmaktadır; "güvence" (*rahbona*/Yun. *arrhabon*) bu bağlamda kullanılan diğer bir terimdir.

[90] John Chrysostom, *Patrologia Graeca* 50, col. 461 ve 62, col. 19.

[91] Philoksenos, *Tractatus tres* (ed. Vaschalde, CSCO Scr. Syri. 19), ss. 152-155; Babay, *Liber de Unione*, s. 233; krş. ss. 249-250.

Sebastian Brock makalesinin zeyli şema: Yazarın "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer" *Bulletin of the John Rylands Library* 1996; 78 (3) : 23-35, yayınındaki yeniden düzenlediği versiyonunu temel alıyoruz.

	←	Antiokheia Kristolojisi	→	←	Aleksandreia Kristolojisi		→
V. yy.	1	2	3	4	5	6	7
		Diodoros Theodoros					
	Nestorios (2 *prosopon*?)					Aleksandreialı Kyrillos	
		Doğu Kilisesi (Süryanice)	Khalkedon Konsili				
				Neokhalkedoncular	Sessizlik	Miafizitler* (Yunanca) (Süryanice)	Monofizitler
			Theodoretos Akoimetoi Batı		Henotikon 482	Timotheos Aelurus ö 477	Eutykhes
		486 Konsili - Narsay ö. 500			Dionysios Areopagitos		
VI. yy.						Suruçlu Ya'qub ö 521 Philoksenos ö 523	Akephaloi
				Nephalios		Severus ö 538	
				Ioannes Grammatikos Maksentius ve "İskitler" Kudüslü Leontios Iustinianus Beşinci Ek. Konsil		Halik. Iulianos Theodosios ö 566	
VII. yy.		Babai					
		Sahdona	Sahdona				
	iki tabiat ve onların *qnama*'ları bir *prosopon*'da birleşir	"bir *qnama*"	"iki tabiatta ... bir *prosopon* ve bir *hypostasis*"		"tabiat" es geçilir	"Allah Kelam'ın bir ete kemiğe bürünmüş tabiatı"	
	Theopaskhit kanaati reddeder ve *communicatio idiomatum* ifadesine şüpheyle bakar			"iki tabiattan" ifadesi kabul edilebilir Theopaskhit kanaati ve *communicatio idiomatum* ifadesini kabul eder			
			Mesih bizle ve Baba'yla aynı öze sahiptir.				Mesih bizle aynı öze sahip değildir.
	1	2	3	4	5	6	7

ÜÇÜNCÜ KISIM



SEBASTIAN P. BROCK,

"'NESTURÎ' KİLİSESİ: ESEFLE KARŞILANACAK BİR İSİMLENDİRME"

Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, 78: 3 (1996)



Kilise[92] tarihine ilişkin yaygın bir kanıya göre 5. yüzyılın kristolojik tartışmaları 451'deki Khalkedon Konsili'nde yayınlanan inanç formülüyle birlikte mutlu bir nihayete kavuşturulmuştu. Bu formül hem Yunan Doğu hem de Latin Batı (ve dolayısıyla sonradan Batı'nın muhtelif Reformasyon Kiliseleri) tarafından bir standart kabul edilmişti. Kabul edilen bu resme göre sadece birkaç inatçı Doğulu, Konsil'in inanç formülünü kabulden imtina etmişti; bu ya bilgisizlik, ahmaklık ve dik kafalılıktan veya ayrılıkçı milliyetçi ülkülerden kaynaklanmış olmalıydı. Bu insanlar, yani teolojik spektrumun bir tarafında yer alan Nesturîler ile diğer ucundaki Monofizitler, her ikisi birden sapkındılar. Nesturîler Ephesos Konsili'ni (431) reddedip beden bulmuş Mesih'te iki şahsiyetin varlığına iman etmişler; Monofizitler ise Khalkedon Konsili'ni reddederek Mesih'in insanî tabiatının ilahî tabiatı tarafından yutulduğu görüşünü benimsemişlerdi.

Yukarıdaki gibi bir resmin tamamıyla tehlikeli bir karikatür olduğunu söylemek bile yersizdir. Bunun kökleri antik dönemden günümüze kilise tarihine dair bütün ders kitaplarını domine eden düşmanca bir historiyografik gelenekte yatmaktadır ve geçmişte kendisini "Doğu Kilisesi" diye adlandırıp günümüzde "Doğu'nun Asurî Kilisesi" unvanını tercih eden Doğu'nun antik kilisesinin standart olarak "Nesturî Kilisesi" tabir edilmesi neticesini de vermiştir. Böyle bir tanımlama bu saygın kilisenin modern üyeleri için sadece nezaketsizlik değil, aynı zamanda –bu makalede gösterilmek istendiği üzere- yakışıksız ve yanıltıcıdır.

Beden bulmuş Mesih'te beşerî ve ilahî tabiatların ilişkisine dair kristolojik tartışmaların yol açtığı ayrılıkların arkasında popüler karikatür tarafından öne sürülenlerden daha karmaşık bir gerçek bulunduğunu söylemeye lüzum yoktur. Doğu Asurî Kilisesi'nin Ephesos Konsili'ni hiçbir zaman kabul etmediği, Ortodoks Doğu kiliselerinin ise kendi paylarına Khalkedon Konsili'nin teolojik formülünü reddettikleri kesinlikle doğru olmakla birlikte, her birinin bunu yaparken aslında mantıklı sebepleri olmuştu. Ephesos Konsili özelinde, herhangi bir doktrinal karar yoktu (Konsil inanç formülü yayınlamamıştı), fakat Doğu Kilisesi bu Konsil'in kural tanımaz usulüne her zaman –haklı sebepleri de olmak kaydıyla- itiraz et-

[92] Çevirenlerin notu: Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

mişti[93]. Khalkedon Konsili ise tamamen farklı bir perspektiften görülmüştür: Latin ve Yunan kiliselerine ait bir bakış açısından Konsil, Antiokheia ve Aleksandreia'nın kristolojik gelenekleri arasında uzlaşı meydana getirerek kristolojik anlaşmazlıkları sonlandırmıştı. Buna karşın, Doğu Akdeniz perspektifinden Khalkedon (Konsili) anlaşmazlıkları kesinlikle nihayete erdirmemişti: bundan ziyade, Arap fütuhatının farklı kilisevî konumları etkin şekilde fosilleştirdiği 7. yüzyıla değin sürecek çok daha fazla anlaşmazlığa sebebiyet vermişti ki, günümüzde hâlâ Ortadoğu'daki muhtelif Hristiyan kiliselerinde akseden konumlar da bunlardır. Bilhassa Mesih'in iki tabiatta beden bulduğundan ve bir *hypostasis* ve bir *prosopon* hâlinde teşekkül ettiğinden dem vuran Khalkedoncu iman formülü iki uç görüş arasında kabul edilebilir bir orta yol teşkilinden uzak kalarak pek çokları tarafından tatmin edici olmayan bir uzlaşı ve taviz gibi görülmüştür. Bunun mantığa aykırı addolunması da cabasıydı. Zira pek çok insana göre birisi iki tabiattan bahis yapıyorsa bu iki *hypostasis*'e, şayet bir *hypostasis*'ten dem vuruyorsa bu da bir tabiata işaret ediyordu. Khalkedoncu iman formülüne karşı bu mantıksızlık suçlamaları yalnızca Antiokheialı Severos gibi Aleksandreia kristoloji geleneğine mensup Doğulu ilahiyatçılar tarafından değil, fakat aynı zamanda Katolikos II. Yeşuyab (628-646) gibi Doğu Kilisesi'ne mensup ilahiyatçılar tarafından da yapılmıştı. II. Yeşuyab bu bağlamda şu sözleri sarf etmişti[94]:

> Khalkedon Konsili'nde toplananlar her ne kadar inancı tazelemek yani eski haline getirmek maksadı taşımış olsalar da, aslında onlar da gerçek inancın uzağına kaymışlardır. Zayıf anlatımları, formülleştirmeleri yüzünden kapalı bir mânâya bürünerek pek çokları için ayak bağı teşkil etmişlerdir. Kendi düşüncelerine uygun olarak iki tabiata imanla doğru inancı muhafaza etmiş olmalarına rağmen, bir *qnoma* (=*hypostasis*) formülüyle görünen o ki, zayıf akılları cezbettiler. Meselenin sonucunda çelişki husule gelmiştir, zira onlar "bir *qnoma*" formülüyle "iki tabiat" imanını bozmuş oldular. Hâlbuki "iki tabiat"la birlikte onlar "bir *qnoma*" formülünü yalanlayıp çürütmüşlerdi. Böylece onlar kendilerini bir yol ayrımında buldular ve bocalayarak doğru inancın kutsal saflarından ayrı düştüler. Yine de sapkınlar taifesine katılmadılar. Bunların tümü birden ayakları için sağlam bir temel bulunmadığı cihetle alaşağı oldular. Onları hangi tarafta saymamız gerektiğini bilmiyorum, çünkü Tabiat'ın ve Kitab-ı Mukaddes'in tanıklık

---

[93] Brock dipnot 1: Bir Doğu Kilisesi metropolitinin bu Konsile ilişkin ilginç bir çalışması için bk. Mar Aprem, *The Council of Ephesus of 431* (Trichur: Mar Narsay Press 1978). Doğu Kilisesi'nin bu Konsile karşı tutumu bağlamında bilhassa bk. A. de Halleux, "La première session du Concile d'Ephèse (22 juin 431)", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 59 (1993), ss. 48-87.

[94] Brock dipnot 2: L. R. M. Sako, *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Išoyahb II de Gdala* (Rome 1983), s. 42 (Sry.), 146-147 (trc.).

ettiği gibi terminolojileri ayakta duramamıştır: zira bunlarda çok sayıda *qnoma* sadece bir tabiatta bulunabilir, fakat muhtelif "tabiatların" yalnızca bir *qnoma*da bulunabilmesi hâli hiçbir zaman söz konusu olmamış, ne görülmüş ne de duyulmuştur.

II. Yeşuyab Doğu Kilisesi'nin genellikle beden bulmuş Mesih'te iki tabiat ve iki *qnoma*, fakat bir *prosopon* formülünü kabul ettiğini yazıyordu, ancak (aşağıda göreceğimiz gibi) burada *qnoma* Yunanca'daki *hypostasis*'in muadil tercümesinden başka bir algıya sahipti. Fakat burada hâli hazırdaki meselemiz Yeşuyab'ın Khalkedoncu formülün mantıksızlığına ilişkin yaklaşımıdır: şayet iki tabiattan bahsediyorsanız bu zarurî olarak iki *qnoma*ya işaret etmektedir. Teolojik spektrumun öteki ucunda ise Severos aynı tür bir hususa dikkat çekmektedir, fakat başlangıç noktası olarak bir *hypostasis*i almıştır: eğer bir *hypostasis*ten bahsediyorsanız bu bir tabiata işaret eder[95]. Aşağıda açıkça görüleceği gibi, sadece *qnoma* terimi açısından değil, fakat "tabiat" tabiri (Yun. *physis*, Süry. *kyana*) bağlamında da farklı anlayışlar söz konusudur.

Başka bir husus, 5. ve 6. yüzyılların kilise tarihi bahsinde bu dönemin "ekümenik konsil" tabirinin "evrensel" konsil değil, fakat Roma İmparatorluğu'nun *oikumene*'si dâhilinde yapılan bir konsil mânâsına geldiğinin hatırlanması gerekliliğidir. Bu yüzden bir "ekümenik konsil" Pers İmparatorluğu'ndaki (yaklaşık olarak bugünkü Irak ve İran) Hristiyan Kilisesi'ni —Doğu Kilisesi'ni— doğrudan ilgilendirmez. Ancak bu kilise sonradan o konsili kabul etmeye karar verirse durum başkadır (nitekim Nikaia Konsili bu konsilin toplanmasından seksen beş yıl sonra Doğu Kilisesi'nce kabul edilmişti).

Khalkedoncu anlayışa muhalif tüm kiliselerin doktrinal konumları hakkında daha iyi bir kavrayışa sahip olabilmek için, bunların dışında, kilise tarihine ilişkin basit kavramsal modellerden kurtulmak zaruret taşımaktadır. "Sapkın Nesturîler", "Ortodoks Khalkedoncular" ve "sapkın Monofizitler" biçimindeki üç yönlü resim böylesine bahtsız bir modeldir. Bunun yerine, bunu yedi yönlü bir modelle değiştirdiğimiz söylenebilir (bk. tablo). Burada Khalkedon Konsili'nin ardından iki yüz kusur yıldaki düşünce çeşitliliğinin teolojik spektrumun bir ucundan diğerine doğru daha iyi şekilde temsil edilmesi olgusuna sahibiz.

---

[95] Brock, dipnot 3: J. Lebon, *Severi Antiocheni Orationes ad Nephalium* (CSCO 119 (Syr. 64), 1949), s. 16: "Gerçek din öğretisi hakkında biraz eğitimi olan herkesin apaçık malûmudur ki, bir *hypostasis* teşkil eden bir Mesih'e atfen iki tabiattan bahsetmek çelişkidir. Zira her ne zaman birisi bir *hypostasis*ten dem vursa, zaruri olarak bir tabiattan da bahsetmelidir."

Aşağıdaki tabloda kristolojik spektrum; Mesih'teki ilahî boyutun üstünlüğünü ve onun beşerî yönüne dayanan soteriyolojiyi[96] önplâna çıkarma isteğinden neşet eden ikili yapısıyla birlikte Antiokheia kutbundan itibaren aksi istikameti teşkil edip birliği ve enkarnasyonun tüm gerçekliğini vurgulama isteğini içeren Aleksandreia kutbuna kadar, yatay şekilde resmedilmiştir. Yedi münferit konum, inancın Khalkedoncu ikrarının bakış açısını temsil eden iki orta konumla birlikte (3. ve 4.) bilhassa tanımlanmıştır. Spektrumun Antiokheia ucunda 1 ve 2 numaralı konumları ayırmak her şeyden önce Nestorios'un gerçek konumundaki belirsizlik göz önüne alındığında önem taşımaktadır. Spektrumun diğer ucunda 6 numaralı konumun (günümüzün Doğu Ortodoks kiliseleri) 7 numaralı konumdan (burası başlangıçtan beri Doğu Ortodoksları tarafından lanetlenmiş Eutykhes'in konumudur) ayrılması kesinlikle elzemdir. Zira geleneksel "Monofizit" tanımı bu ayrışımı (ve Doğu Ortodoks konumun hemen hemen her zaman yanlış yorumlanmasına yol açar[97]) görmezden gelerek her ikisini de kapsar bir mahiyet taşımaktadır. Bu bağlamda ayrı bir terimin kullanılması önem taşımaktadır ki, bu maksatla [bu makalede] Henoteizm terimine benzetme yapılarak "Henofizit" kullanılmıştır (püristler "Miafizit" tabirini tercih edebilir)[98].

Tablo yukarıdan aşağıya doğru farklı konumların başlıca savunucularının isimleriyle beraber kronolojik şekilde ilerlemektedir. Tablonun aşağıda kalan kısmında farklı konumlar için kabul edilebilir anahtar formüller çizelgede verilmiştir. Buradan hareketle açıkça anlaşılmaktadır ki, şayet "Mesih Baba'yla olduğu kadar bizimle de aynı özü taşımaktadır" formülü Ortodoks kristoloji kriteri olarak alınırsa, sadece Eutykhes'in konumu kabul edilemez bir hüviyet taşımaktadır.

Terminoloji

Daha önce de belirtildiği üzere, kristoloji hakkındaki fikir ayrımları belirli anahtar terimlere verilen farklı anlamlarda yatmaktadır. Burada bu kristolojik tartışmalar sürecinde kullanılmakta olan teknik terminolojiyle bağlantılı olarak üç belirli husus üzerinde durulacaktır:

---

[96] Çevirenlerin notu: Kurtuluş bilimi.

[97] Brock, dipnot 4: Bu hususta örneğin 1958 yılında basılan *Oxford Dictionary of the Christian Church*'un Monofizitlerle ilgili makalesi hakkında Hindistan Ortodoks Kilisesi'nin seçkin teoloğu V. C. Samuel'in yakınmasına bakılabilir: "Bu makalede açıkça vurgulanan, Khalkedon Konsili'ni reddeden kilise geleneğinin öğretisi değildir. Bu yazarın editör kurulu kilise tarihinde en iyi araştırmacının hayalidir.

[98] Çevirenlerin notu: Evvelce de belirtildiği gibi, Sebastian P. Brock bu makalede Miafizit tabirini Henofizit terimiyle karşılamaktadır.

1. Khalkedon formülü kendi zamanının Yunanca teolojik gündeminin tipik terimleriyle açıklanmıştı. Tartışmaların merkezinde yer aldığı şekliyle bu konsilin anahtar terimleri "tabiat", "*hypostasis*" ve "şahıs"tır (veya *prosopon*)[99]. Bu bağlantıda belirtilmesi gereken husus şudur ki, söz konusu bu tabirler Doğu Kilisesi'nin 5. yüzyıl sonlarından 7. yüzyılın başlarına kadar toplanan konsillerinde oluşturulan iman formüllerinde çok fazla kullanılmamışlardır[100]: Anadili Süryanice olan yazarlar, eğer salt polemik amaçlı metinler kaleme almamışlarsa, beden almış Mesih'teki ilahlık ve beşerîlik ilişkisini farklı terimler kullanarak açıklamayı tercih etmişlerdir. Sadece bu olgu bile doğru inanç tanımının Khalkedon Konsili formülünde kullanılan terimlere bağlı kalınarak tartışılmasının uygunsuzluğunu göstermektedir.
2. Yunanca üç terimin (veya Süryanice muadillerinin) kullanıldığı yerlerde de farklı insanlar bunları farklı şekillerde anlamışlardır. Mesela Doğu Kilisesi'ne göre *kyana* yahut tabiat terimi (Yun. *physis*) "*ousia*" veya "öz"[101] anlamına yakındı[102]. Fakat Henofizitlere göre *physis* teriminin manası *hypostasis* terimine çok daha yakındı. Anlayıştaki bu fark tabii ki bu terimlerin kristolojik açıklamalardaki kullanımlarında önemli nüanslara yol açmıştı.
3. Bu da ikinci noktayla ilgilidir. Yunanca'daki *hypostasis* Süryanice *qnoma* kelimesiyle karşılanmıştı. Fakat bu *qnoma* tabiri Yunanca'daki *hypostasis* kelimesinin sahip olduğundan daha geniş bir anlam taşıyordu. Doğu Kilisesi *qnoma* kelimesini "tabiat" tabiriyle beraber kullanırken, genelde "iki tabiat ve onların *qnoma*ları" şeklinde ifade etmişti. Burada *qnoma* "münferit bir ifşa"ya[103] benzer bir anlam taşımaktadır: *Qnoma*, *kyana*nın (tabiat) münferit bir görünümü veya tecellisidir (*kyana* hemen her zaman soyut olarak anlaşılmaktadır). Ancak bu "münferit ifşa" *kyana*nın kendi başına bir tezahürü değildir. Bu yüzden Doğu Kilisesi beden almış Mesih'te "iki *qnoma*" olduğundan bahseder, fakat bu "iki *qnoma*" ifadesi -şayet *hypostasis*in kendi başına

---

[99] Çevirenlerin notu: İng. Person.

[100] Brock, dipnot 5: J.-B. Chabot tarafından tercümeyle birlikte ed. *Synodicon Orientale* (Paris: Imprimerie Natoinale 1902); Bununla ilgili öğretilerin İngilizce tercümesi için S. P. Brock, "The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials", *Aksum-Thyateira: A Festschrift For Archbishop Methodios*, ed. G. Dragas, Londra-Atina: Thyateira House 1985, ss. 125-142=yeniden basımı *Studies in Syriac Christianity* (Aldershot: Variorum 1992), Bölüm XII.

[101] Çevirenlerin notu: İng. Essence. Bu tabir Türkçe terminolojide "öz", "töz" veya "cevher" olarak da çevrilmektedir.

[102] Brock dipnot 6: Örneğin bk. Brock, "The Christology of the Church of the East", ss. 130-131.

[103] Çevirenlerin notu: İng. individual manifestation.

varlığı olduğu kabul edilirse- iki *hypostasis* anlamına gelmemektedir. Maalesef bazı Avrupalı çevirmenler *qnoma*yı şahıs kelimesiyle karşılayınca (sanki burada kast edilen *parṣopa*=Yun. *prosopon*muş gibi) meseleyi daha da karıştırdılar. Çünkü o zaman Doğu Kilisesi sanki Mesih'te iki şahıstan bahsediyormuş anlamı çıkıyordu. Bu durum da "Nesturîliğin" klasik tanımıdır (Nestorios'un bizzat bunu vaaz edip etmediği belli olmamakla beraber eğer bu tabirleri kullandıysa bu terimlerle gerçekten ne demek istediği meçhuldür)[104].

Nestorios'un Konuyla ilgisi nedir?

Doğu Kilisesi şüphesiz kristolojik spektrumun Antiokheia ucunda yer almaktadır. Fakat bu durum söz konusu bu kiliseyi Nestoriosçu yapmaz. Aynı şekilde her ne kadar muhalifleri tarafından Nestoriosçu diye suçlanmışsa da, Papa Leo da Mesih'in bazı eylemlerini O'nun ilahî diğer bazılarını ise beşerî tabiatına atfetmesi sebebiyle Nestoriosçu sayılamaz. Bugün siyaset alanında karşımıza çıktığı şekilde sağcı bir politikacı sosyalist bir karşıtını "komünist" diye karalayabilir. Bunun gibi 5. ve 6. yüzyılın teolojik tartışmalarında da bir taraf öbür tarafı kamu nezdinde çoktan lanetlenmiş olan bir şahsın veya grubun ismiyle lekelemişti. Nestorios 431'deki Ephesos Konsili'nde mahkûm edildiği için "Nesturî" tabiri de Antiokheia kristolojik geleneğini temsil eden karşıt görüşlüleri lekelemek için kullanılmaya elverişli bir küfür kelimesine dönüştü.

Kristolojik tartışmalar döneminin Doğu Kilisesi yazarlarına bakıldığında görülecektir ki, Nestorios yerine el üstünde tutulan Yunan ilahiyatçı Nestorios'tan daha yaşlı olan ve Ephesos Konsili'nden önce 428'de ölen Mopsuestialı Theodoros'tu. Doğu Kilisesi'nin teolojisi üzerinde en derin etki Theodoros'un kristolojik lisanına ve onun Kitab-ı Mukaddes tefsirine aittir. Gerçekten de eğer Doğu Kilisesi bir şekilde karakterize edilmeliyse, bu kiliseyi "Nesturî" yerine "Theodorosçu" şeklinde tanımlamak çok daha uygun olacaktır[105].

O halde Doğu Kilisesi'nin Nestorios'a bakışı nedir? Öncelikle Doğu Kilisesi'nin 486-612 yılları arasında topladığı sekiz konsilde Nestorios isminin bir defa bile geçmemesi, buna karşın Theodoros'un birçok kez doktrin konularında otorite ve doğru inançta örnek olarak gösterilmesi dikkate şayandır. Bununla bir-

---

[104] Brock dipnot 7: Her şeyden önce bk. A. De Halleux, "Nestorius, Histoire et doctrine", *Irénikon*, 56 (1993), ss. 38-51, 163-177 ve orada zikredilen literatür.

[105] Brock dipnot 8: Benzer şekilde W. Macomber, "The Christology of the Synod of Seleucia-Ctesiphon A.D. 486", *Orientalia Christiana Periodica*, 24 (1958), ss. 142-154, özellikle 143 dipnot 4 ("Eski İran Kilisesi ve kristolojisi Mopsouestialı diye adlandırılsa daha doğru olur").

likte elbette Nestorios'un Doğu Kilisesi tarafından üç Yunan öğretmenden biri olarak saygıyla anıldığını inkâra da mahal yoktur. Bunlar (Nestorios haricinde diğer ikisi Tarsoslu Diodoros ve Mopsuestialı Theodoros) ayin takviminde de anılmışlardı. Bu üçlüye yapılan ilk atfa 500 yılında ölen şair-ilahiyatçı Narsay'ın "Üç Doktor" isimli manzum bir vaazında rastlanmaktadır[106]. Gerçekten, bu vaaz çok bilgilendiricidir. Çünkü burada Narsay'ın Diodoros ve özellikle Theodoros'un öğretisine (Narsay burada elindeki Süryanice çevirilere dayanmıştır) dair çok iyi bilgiye sahip olduğu görülse de, Nestorios hakkında söyledikleri çok muğlak genellemelerden ibaret kalmıştır: Açıkçası Narsay'ın Nestorios'un öğretisi hakkında hiçbir bilgisi bulunmamaktaydı ve Nestorios bu vaazda Antiokheia kristolojik geleneğinin "Mısır firavunu" tarafından sürgüne gönderilmiş bir "şehidi" olarak geçmektedir. Mısır firavunu tabirinden kasıt, karşıt kristolojik cephenin kahramanı Aleksandreialı Kyrillos'tur. Nestorios'a bu şekilde bir rol atfedilmesi, onun isminin Doğu Kilisesi'nde kullanılan üç ayin usulünden birine iliştirilmesi neticesini vermiştir (diğer ikisi Adday ve Mari'ye ve Mopsuestialı Theodoros'a atfedilir).

Nestorios'un Süryanice tercümeyle günümüze ulaşan ve genellikle *Herakleides'in Çarşısı* ismiyle tanınan bir eseri mevcuttur[107]. Fakat bu eserin bir *apologia* olduğuna dikkat etmek gerekir. Eser, Nestorios sürgündeyken yazılmıştır ve kendi görüşlerinin Eutykhes'e karşıt kimselerin fikirleriyle hemen hemen aynı olduğu iddiasını taşımaktadır. Üstelik eser Süryanice'ye 539-40'ta, yani Doğu Kilisesi'nin "Nesturî" fikirleri benimsediği iddia edilen iki kilise konsilinden (484 ve 486)[108] yarım yüzyıl sonra, tercüme edilmiştir[109].

---

[106] Brock dipnot 9: Fransızca çeviriyle beraber ed. F. Martin, "Homélie de Narses sur les Trois Docteurs Nestoriens", *Journal Asiatique*, ix. 14 (1899), ss. 446-492 (metin) ve ix. 15 (1900), ss. 469-525; Ayrıca bk. K. McVey, "The *Memra* of Narsai on the Three Nestorian Doctors as an Example of Forensic Rhetoric", *III. Symposium Syriacum*, ed. R. Lavenant, (*Orientalia Christiana Analecta*, 221; Roma 1983), ss. 87-96.

[107] Brock dipnot 10: L. Abramowski'ye göre, *Liber Heracleidis*, iki ayrı eserden oluşmaktadır. Nestorios'un hayatının sonuna doğru kendisi tarafından yazılmış ikinci bir *apologia* ve Abramowski'nin Pseudo-Nestorios diye adlandırdığı daha geç dönemden bir yazarın bir eseri: Bk. *Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius* (CSCO 242 (Substitia 22), 1963). G. R. Driver ve L. Hodgson tarafından yazılmış olan İngilizce çevirinin her zaman tatmin edici olmadığına dikkat etmek gerekir. *The Bazaar of Heracleides* (Oxford: Clarendon Press 1925); Eleştirisi için bk. R. H. Connoly, *Journal of Theological Studies*, O.S. 27 (1926), ss. 191-200; Fransızca tercüme F. Nau, *Le Livre d'Héraclide de Damas* (Paris: Letouzey 1910) daha güvenilirdir.

[108] Brock dipnot 11: 484 ve 486'da; Sadece ikincisinin *Konsil İşleri* günümüze kalmıştır.

Nestorios isminin farklı cephelerde tamamen başka anlamlara geldiğini sezmek çok büyük önem taşımaktadır. Ana akım Hristiyan geleneğine göre, Nestorios Mesih'teki düaliteyi kabul edilemez uç noktaya iten bir ilahiyatçıydı. Doğu Kilisesi tarafından ise öncelikle Antiokheia kristoloji ülküsünün bir şehidi olarak görülmüştü. Biri hariç eserleri Süryanice'ye çevrilmemiştir ki, bu hususu göz önüne alırsak, onun kristolojik açıdan tam olarak hangi pozisyonda bulunduğu pek önemsenmemiş olmalıdır. Birbirinden çok farklı bu Nestorios kavrayışları, Doğu Kilisesi'nin geri kalan Hristiyan kiliselerinden öğreti bağlamında nasıl farklılaştığını anlamak açısından çok değişik yorumlara neden olmuştur. Diğer Hristiyan kiliselerinin gözünde Nestorios'un kristolojisi ve bunun yorumlanması merkezi bir konu iken Doğu Kilisesi'nin gözünde bunun bir geçerliliği yoktur ve bu durum ekümenik diyalog çerçevesinde asıl konuyu saptırıcı bir unsurdur[110].

Meryem *Theotokos* Olmayıp "Mesih Doğuran"dır

19. yüzyıl sonlarına doğru Keldani rahip Paul Bedjan Keldani Kilisesi'ndeki kullanım için bir *Ḥudra*'nın basılı edisyonunu yayınladığında o zamana kadar Doğu Kilisesi'nde kullanımda görülmemiş *Yaldat Allaha*, "Allah doğuran" (*Theotokos*) terimini pek çok defa kullanmıştı. Bakire Meryem için "*Theotokos*" unvanı ilk defa 3. yüzyılda görülse de 5. yüzyıl ortalarına kadar geniş çaplı kullanımı yoktu. Gerçekten de Nestorios'un Constantinopolis'te 429'da verdiği meşhur vaazda bu kullanım yerine "*Khristotokos*" unvanını tercih etmesi büyük bir tartışmanın esas konusu oldu ve bu yüzden de "Theotokos" Nestorios düşmanlarının kullandıkları unvan haline geldi. Doğu Kilisesi'nin kutsal ayin geleneğinde *Yaldat Allaha* (yani *Theotokos*) tabirinin geçmemesi genelde Nestorios'un etkisi ile açıklanmaktaydı. Hâlbuki bu durum meselenin aşırı şekilde basitleştirilmesidir ve Doğu Kilisesi tarafından kutsal ayinde Bakire Meryem için kullanılacak sıfatların ayrı kıstaslara göre oluşturulacağını göz ardı etmektedir[111]. Üstelik *Theotokos* terimi Roma İmparatorluğu'nda da kristolojik tartışmaların çok

---

[109] Brock dipnot 12: Özellikle W. de Vries, "Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon", *Das Konzil von Chalkedon*, I (Wurzburg: Echter Verlag 1951), s. 603: "İran Kilisesi'nde Nesturî görüşün resmi şekilde benimsenmesi 486 yılındaki Seleukeia Konsili'nde olmuştur."

[110] Brock dipnot 13: Bu mesele Doğu Kilisesi'nin kristolojisinin tartışıldığı Stiftung Pro Oriente tarafından Viyana'da düzenlenmiş bir danışma toplantısında Haziran 1994'te ortaya çıkmıştır.

[111] Brock dipnot 14: Efrem'in Meryem için yaptığı zengin saygı unvanları koleksiyonu da tanıdık olmalıydı. Bunun için Doğu Kilisesi'nin Kutsal Meryem'in hatırası için topladığı ayin kitaplarının Noel'den sonraki birinci veya ikinci Cuma için olan kısımlarına bakılmalıdır. Burada görülecektir ki, geçmişte Protestan misyonerlerin zorlama yorumlarının tersine, Doğu Kilisesi hiç de proto-Protestan bir topluluk değildi.

ileri bir safhasında benimsendiğine göre, Doğu Kilisesi'nin muhaliflerinin tercihi olan bu terimi çok erken dönemlerde benimsememesi çok da sürpriz değildir. Ayrıca Bakire Meryem için *Yaldat Allaha* denmesinin insanlığın kurtuluşunun Mesih'in şahsında olduğunu öne süren Antiokheia geleneğiyle uyumlu olmadığını görmek gerekir. Antiokheia anlayışı *homo assumptus* olarak[112] Mesih'in insanlığını ve bütün insanlığın kurtuluşu için bir güvence olarak yükseltilmesi düşüncesini esas aldığı için *Yaldat Allaha* teriminin benimsenmesi kurtuluş teolojisini biraz bulandıracaktı.

Kurtuluş teolojisi elbette Aleksandreia ekolünün tamamen karşıtıdır, çünkü Aleksandreia ekolünde vurgu enkarnasyonun tam gerçekliği, yani tanrısallığın beşerî hale tam nüfuzu (inişi) olarak görülmüştür ve "deruhte edilmemiş olan kurtarılamaz" denmektedir. Kurtuluşun nasıl olacağına dair bu iki kavramsal model tamamıyla iki farklı kristolojik pozisyonla ilgilidir. Bunlardan biri; tanrısallık ve beşerîlik arasındaki ayırımı korurken, diğeri (*hypostasis* tabirinin anlamdaşı olarak kullanılan) *physis*te bunların birleşimini öne çıkarmaktadır. Doğu Kilisesi'nin anlayışı ayin metinlerinde pek çok defa görülen bir imgelemede gayet açık şekilde verilmektedir. Söz-Tanrı hakkında "bizi bu düşmüş halimizden tanrısallık katına yüceltmek amacıyla kendisini tevazu içinde indirerek ve aramızdan aldığı "rehin" şahsında bizi yüceliğinin ortağı haline getirdi" denir[113]. (Burada "rehin" kelimesinin eski anlamda, yani "güvence olarak verilmiş kişi" manasında kullanıldığını, bugünkü gibi sanki şiddet içinde ele geçirilmiş şahıs anlamında olmadığını hatırlatmak gerekir)

Doğu Kilisesi'nin Erken Tarihine Bir Bakış

Bu noktada Doğu Kilisesi'nin erken gelişiminin hızlı bir kronolojisine bakmanın faydası olabilir. Çünkü bu kilisenin başlangıcı Theodoros ve Nestorios'tan çok öncesine gitmektedir.

Constantinus dönemi kilise tarihinden öncesi için temel birincil kaynağımız olan Eusebios'un *Kilise Tarihi* adlı eserinde Doğu Kilisesi hakkında hiçbir şey bulamayız. Bu durum sanki 5. yüzyıldaki kristolojik tartışmalarda ortaya çıkmışçasına Doğu Kilisesi'nin o zamanlar var olmadığı anlamına gelmez. Fakat Eusebios

---

[112] Çevirenlerin notu: *Homo assumptus*: Deruhte edilmiş/benimsenmiş insan.

[113] Brock dipnot 15: Bk. "Christ 'the Hostage': A Theme in the East Syriac Liturgical Tradition and Its Origins", Logos: Festschrift für Luise Abramowski, ed. H. C. Brennecke-E. L. Grasmuck-C. Markschies (Beihefte zur *Zeitschrift für die Neutestamentiche Wissenschaft* 67, 1993), ss. 472-485 (bu alıntı 485. sayfadadır).

Roma İmparatorluğu sınırları içindeki kilisenin gelişimiyle ilgilendiği için durum böyledir. Doğu Kilisesi Roma'nın doğu sınırının ötesinde, Pers ülkesinde vücut bulduğu için Eusebios'un ilgi alanına girmemişti. Bu yüzden günümüze kadar pek çok kilise tarihçisi maalesef Eusebios'un bu anlayışını esas alarak Roma İmparatorluğu'nun dışındaki kilisenin erken tarihine hiç dikkat etmemişlerdir[114].

Bugünkü Irak ve İran'daki kilisenin başlangıcı karanlık olsa da 2. yüzyılın sonlarında belirli yörelerde Hristiyanlığın gayet sağlam şekilde yerleşmiş olması çok büyük ihtimaldir[115]. Bir yazıtta, 3. yüzyılın sonlarında fanatik Zerdüşt Kartir'in kovuşturmaya uğrattığı dinsel gruplar içinde Hristiyanların adı geçmektedir[116]. Ancak Doğu Kilisesi'nde hatırı sayılır oranda Süryanice metinler ilk defa olarak 4. yüzyılda Afrahat'ın *İspatlar* (4. yüzyıl ortası[117]) ve muhtemelen 4. yüzyıl sonundan *Liber Graduum*[118] isimli eserlerde görülmektedir. 4. yüzyıl ortası Sasani İmparatorluğu'nda Hristiyanlar üzerinde tatbik edilen şiddetli kovuşturmalara da tanıklık etmiştir ve daha sonra gelişmiş olan ve II. Şapur döneminin kurbanlarını yâd eden şehit literatürü[119] bu dönemde kasaba ve köylerde yoğun Hristiyan var-

---

[114] Brock dipnot 16: Bu konuda bk. Brock, "Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties", *Studies in Church History*, 18 (1982), ss. 1-19=yeniden basım, Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Londra: Variorum 1984), Bölüm VI, özellikle ss. 1-2. Burada bilhassa tavsiye edeceğim yayın S. H. Moffett, *A History of Christianity in Asia, I, Beginnings to 1500* (San Francisco: Harper Collins 1992).

[115] Brock dipnot 17: En erken dönem için bk. M.-L. Chaumont, *La Christianisation de l'Empire iranien des origines aux grandes persécutions du IVe siècle*, (CSCO 499 (Subsidia 80), 1988). 7. yüzyıla kadar olan daha sonraki dönem için J. Labourt, *Le Christianisme dans l'Empire Perse*, (Paris: Lecoffre 1904) temel öneme sahiptir. Fakat artık bu eser J.-M. Fiey, *Jalons pour une Histoire de l'Église en Iraq*, (CSCO 310 (Subsidia 36), 1970) tarafından tamamlanmalıdır. İngilizce yazılmış hatırı sayılır anlatımlar için bk. W. A. Wigram, *An Introduction to the History of the Assyrian Church* (Londra: SPCK, 1910) ve W. G. Young, *Patriarch, Shah, and Caliph*, (Rawalpindi: Christian Study Centre 1974). 5. yüzyılın sonları için bk. S. Gero, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century*, (CSCO 426 (Subsidia 63) 1981).

[116] Brock dipnot 18: Açıkça iki farklı Hristiyan grubu nitelendiren iki terim kullanılmaktadır. Bunların yorumlanması için bk. Brock, "Christians in the Sasanian Empire", s. 6.

[117] Brock dipnot 19: Afrahat'ın kristolojisi hakkında şimdi şu iyi eser bulunmaktadır: P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weises* (Bonn: Borengässer 1990); Farklı bir perspektif için bk. W. Petersen, "The Christology of Aphrahat, the Persian Sage: An Excursus on the *17th Demonstration*", *Vigiliae Christianae* 46 (1992), ss. 241-256.

[118] Çevirenlerin notu: *Liber Graduum: Basamaklar Kitabı;* Brock dipnot 20: Özellikle bk. L. Wickham, "Teachings About God and Christ in the Liber Graduum", *Logos: Festschrift für Luise Abramowski* (yukarıda geçen Brock dipnot 15'e bk.), ss. 486-498.

[119] Brock dipnot 21: En iyi bilinenleri Katolikos Şemʿun Bar Sabbaʿe'nin şehadetinin iki anlatısıdır, Latince tercüme ve ed. M. Kmosko, *Patrologia Syriaca*, ii (Paris: Firmin-Didot 1907). Dağınık malzemeye dair en uygun rehber P. Devos, "Les Martyrs Persans à travers leur actes syriaques", *Atti del Convegno sul Tema La Persia e il Mondo Greco-Romano* (Roma: Accademia dei Lincei 1966),

lığına işaret etmektedir. Bu dönemden ilahiyat metinleri bazı ayırt edici özellikler taşımaktadır ve aslında sınırın iki tarafındaki Hristiyanlar arasındaki yazılı temasın çok az olduğunu göstermektedir. Bu tecridin daha önce belirtildiği üzere önemli bir göstergesi, Nikaia Konsili kanonlarının eski İran Kilisesi tarafından ancak 410'da toplanmış bir konsilde onaylanmasıdır[120].

Bununla birlikte 5. yüzyılda bu durum değişmeye başladı ve sınırın her iki tarafındaki Hristiyanlar arasında daha fazla etkileşim yaşandı. Özellikle doktrin gelişimi açısından bakıldığında, Urhoy'daki teoloji okulunun bu noktada gayet etkili olduğu anlaşılmaktadır. Urhoy Roma sınırları içinde olsa da Pers İmparatorluğu'ndan çok sayıda öğrenciyi çektiği için bu okula Pers Okulu da denmekteydi. Urhoy'daki Pers Okulu kristolojinin Antiokheia yorumunu kati surette benimsedi ve 430'larda Mopsuestialı Theodoros'a ait birçok eserin Süryanice tercümesi burada yapıldı. 5. yüzyılın ilerleyen yıllarında Khalkedon Konsili'ni takip eden dönemde İmparator Zenon nihayet 489'da Dyofizit kristolojinin güçlü bir kaynağı olan bu Pers Okulu'nu kapatmaya karar verdi. Bu karar neticesinde okulun öğretmenleri Pers İmparatorluğu sınırının hemen ötesindeki Nusaybin'e taşındılar. Nusaybin'deki bu teoloji[121] okulunun saygınlığı ve etkisiyle Theodoros'un eserleri ve öğretisi Doğu Kilisesi'nde yayıldı. Artık 5. yüzyılda bu öğreti temel ilke halini almaya başladı. Muhakkaktır ki Doğu Kilisesi'nin en önemli ilahiyatçısı Büyük Babay (ö. 628)[122] için doğru inancın temeli Theodoros'tu –tıpkı kristolojik spektrumun diğer ucunda Aleksandreialı Kyrillos'un Antiokheialı Severos için inanç temeli oluşturması gibi.

6. yüzyıl boyunca Bizans Kilisesi'nin Khalkedon'daki uzlaşmanın Antiokheia boyutundan giderek uzaklaşması ve 553'teki Beşinci Konsil'de Theodoros'u ve eserlerini lanetlemesi bu dönemde Doğu Kilisesi'ne yönelik barışma girişimlerini elbette baltalayacaktı[123]. Daha sonra 7. yüzyılın ilk yarısında Arap istilaları

---

ss. 213-235. Bazı kadın şehitlerin *İşler*'inin tercümeleri için bk. S. P. Brock ve S. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*(Berkeley: University of California Press 1987).

120 Brock dipnot 22: *Synodicon*, 253-275 (Nikaia Konsili s. 259'da bilhassa belirtilmiştir).

121 Brock dipnot 23: Nusaybin okulu için A. Vööbus, *A History of the School of Nisibis*, (CSCO 266 (Subsidia 26), 1965).

122 Brock dipnot 24: Babay hakkında önemli bir eser Hindistan'daki Syro-Malankara Kilisesi mensubu bir bilim adamı tarafından yazılmıştır: G. Chediath, *The Christology of Mar Babai the Great* (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1982).

123 Brock dipnot 25: Iustinianus Doğu Kilisesi'nin temsilcileriyle muhtemelen 562'de görüşmelerde bulundu. Bu görüşmenin Khalkedon taraftan bir kaynaktan Süryanice tercümesi günümüze ulaşmıştır. Fransızca tercümesiyle birlikte ed. A. Guillaumont, "Justinien et l'Église de Perse", *Dumbarton Oaks Papers*, 23/24 (1969-1970), ss. 39-66. Aslında teolojik bir anlaşmaya neredeyse

Doğu Kilisesi'ni Bizans dünyasından Sasanî dönemindekinden çok daha kesin şekilde ayırdı.

Tarihi boyunca Doğu Kilisesi diğer Hristiyan kiliseleri tarafında bazen cehalet yüzünden bazen kasten yanlış anlaşılmıştır. Bugün Ortadoğu Hristiyanlarının Avrupa'ya, Amerika'ya ve Avustralya'ya göçleri sonucunda Doğu Asur Kilisesi mensupları, sayıca az olsalar da, yerkürenin her tarafına dağılmış durumdadırlar[124]. Bu nedenle Eskiçağ'dan kalma önyargıların ve yanlış anlamaların giderilmesine daha büyük ihtiyaç duyulmuştur. Dolayısıyla Doğu Asur Kilisesi'ne ait kristolojik öğretinin Khalkedon taraftarı kiliseler yerine kendi başlangıç noktaları ve perspektifleri açısından incelenmesi ve anahtar teolojik terimlerin diğer kristolojik gelenekleri temsil eden yazarlar üzerinden değil de bizzat bu kilisenin anlayışı doğrultusunda anlaşılması zaruret taşımaktadır.

Yakın zamanlardaki ekümenik görüşmelerde Doğu Asur Kilisesi kenarda bırakıldı ve Ortodoks ve Katolik kiliselerinin Khalkedon dışı kiliselerle diyalogu ağırlıklı olarak Doğu Ortodoks kiliseleriyle gerçekleşti[125]. Fakat son dönemde Doğu Asur Kilisesi'nin de diyaloga katılımı için olumlu girişimlerde bulunulmaktadır[126].

630'da politik gelişmelerin yardımıyla ulaşılmak üzereydi. Fakat daha sonra yine politik olaylar nedeniyle bundan uzaklaşıldı. Bk. C. Mango, "Deux études sur Byzance et la Perse Sassanide", *Travaux et Mémoires*, 9 (1985), ss. 105-117.

[124] Brock dipnot 26: Bk. G. Yonan, *Assyrer Heute*, (Hamburg-Viyana: Gesellschaft für Bedrohte Völker 1978), ss. 150-215.

[125] Brock dipnot 27: Örneğin bk. J. Madey, *Ecumenism, Ecumenical Moment and Eastern Churches*, (Kottayam: Oriental Institute of Religious Studies 1987), ss. 32-50, 127-129; Madey, bir ekte, Roma Katolik Kilisesi ile Doğu Ortodoks Kilisesi arasında varılan anlaşmaların belgelendirmesini yapmaktadır. Yakın zamanlarda Rum ve Doğu Ortodoks kiliseleri arasında yaşanan gelişmeler için bk. Joint Commission for Theological Dialogue between the Orthodox Churches and the Oriental Orthodox Churches= yeniden basım: *Sobornost/Eastern Churches Review* 12 (1990), ss. 78-80 ve ayrıca bk. W. Taylor, "Convergence in Christology: Amba Bishoi 1990" aynı yayında ss. 80-84.

[126] Brock dipnot 28: Ortadoğu Kiliseler Konseyi ve (Viyana) Stiftung Pro Oriente tarafından organize edilen toplantılarda; Viyana'da Haziran 1994'te yapılan Danışma Toplantısı'ndaki tebliğler arasında Piskopos Mar Bawai Soro tarafından yazılmış olan iki mükemmel tebliğ şimdi basılmış durumdadır. Bk. Brock, dipnot 30. Bu yakınlarda Asuri Katolikosu Mar Dinka'nın başkanlığında Roma'ya yapılan ziyarette 11 Kasım 1994'te Papa II. Jean Paul ve Mar Dinka arasında ortak iman deklarasyonu ilan edilmiştir. Ayrıca Rum Ortodoks görüşüyle yazılmış Doğu Kilisesi'ne ait kristolojinin erken dönemlerdeki gelişimi hakkında mükemmel bir eser için bk. D. Miller, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian, Translated by the Holy Transfiguration Monastery*, (Boston: Holy Transfiguration Monastery 1984), ss. 481-541.

Doğu Asur Kilisesi'nin bugünkü Katolikos'u Mar Dinkha 1976'da Londra'daki takdisinde bir konuşma yaptı ve kilisesi için "Nesturî" tabiri kullanılmasının haksız ve yanıltıcı olduğunu belirtti. "Nestorios'un bizimle bir ilgisi yok, o bir Yunan'dı" dedi. 650 yıl önce Doğu Kilisesi'nin büyük kanon yazarı Ṣoba (Nusaybin) metropoliti ʿAbdişoʿ da hemen hemen aynı vurguyu yapmıştı[127]:

> Doğululara [yani Doğu Kilisesi] gelirsek, onlar imanlarını hiç değiştirmedikleri ve elçilerden aldıkları şekilde korudukları için, "Nesturî" diye anılmaları bilhassa haksızdır, çünkü Nestorios ne onların patriği oldu ne de onlar onun dilini biliyorlardı.

ʿAbdişoʿ ve Mar Dinkha tamamen haklıdırlar. Çünkü Doğu Kilisesi'yle Nestorios arasındaki ilişkilendirmenin temelleri çok zayıftır ve bu kiliseyi "Nesturî" şeklinde isimlendirilmeye devam edilmesi, tarihsel açıdan, tamamen yanıltıcı ve yanlıştır. Ayrıca gayet rencide edicidir ve ekümenik nezakete de aykırıdır[128].

---

[127] Brock dn 29: *İnci* (*Marganitha*) adlı teolojik eserinde III. 4; Metin için J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1 (Roma: Congregatio de Propaganda Fidei 1725; tıpkıbasım: Hildesheim: Olms 1975), ss. 354-355. Bu eserin İngilizce trc. G. P. Badger, *The Nestorians and Their Rituals*, II, (Londra: Joseph Masters 1852), ss. 380-422; Okuyucunun dikkat etmesi gereken husus, hem Assemani'nin Latince tercümede hem de Badger'in İngilizce çeviride Süryanice *qnoma* terimini *persona/person* olarak vermiş olmalarıdır. Böylece, Doğu Kilisesi'nde beden bulmuş Mesih'te iki şahıs bulunduğu gibi yanlış bir izlenim ortaya çıkmıştır. Enteresan olan şudur ki, ʿAbdişoʿ, Nestorios'u Doğu Kilisesi'nin elçiler döneminden beri muhafaza ettiği doğru imanın takipçisi olarak göstermiştir. Böylece onun perspektifinde Doğu Kilisesi Nestorios'un değil, Nestorios Doğu Kilisesi'nin öğretisini takip etmektedir.

[128] Brock dipnot 30: Bu makalenin kapladığı alan için benim daha detaylı tartışmalarımı şu makalelerde görebilirsiniz: Brock, "The Church in the Sasanian Empire and Its Absence from the Councils in the Roman Empire", *Syriac Dialogue: First Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition* (Viyana: Pro Oriente 1994), ss. 69-85; Brock, "The Christology of the Church of the East: Some Considerations", *The Traditions and Heritage of the Christian East*, ed. A. V. Muraviev ve D. Afinogenov (Moskova: Indrik 1996), ss. 159-179.

DÖRDÜNCÜ KISIM



BABY VARGHESE,

“MİAFİZİT KRİSTOLOJİ ve DOĞU ORTODOKS KİLİSELERİ”

Christianesimo nella Storia 37 (2016), ss. 31-44



Khalkedon[129] Konsili (451) karşıtları, Eutykhes'in sapkınlığını izledikleri anlamını taşıyan "Monofizit" veya "Eutykhesçi" tabirleriyle adlandırılmışlardı. Gerçekte ise onlar Eutykhes'in hem şahsiyetini hem de öğretilerini kınamışlardır. Onlar için Aleksandreialı Kyrillos'un şu kristolojik ifadesi, "bedene bürünmüş Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı", Mesih'in ilahî ve beşerî tabiatlarının mükemmel birleşimini anlatan, bölünme veya ayrışma kavramını konu dışında bırakan ve Mesih'teki tek öznelliğini öne süren en kullanışlı dilsel araçtır. Onlar için Mesih mükemmel bir insan ve Tanrı'dır, fakat birleşme sonrasında bedene bürünen Söz, Mesih'teki tüm işlerin ve oluşların konusu olmuştur. Onlar hiçbir zaman *Monophysis*'ten bahsetmemişler, fakat Kyrillosçu bir algıyla *Miaphysis*'ten söz etmişlerdir. Khalkedoncular ile Khalkedon karşıtları arasında 1960'tan bu yana kurulan diyaloglar bu hususu gün yüzüne çıkarmıştır.

5. yüzyılın kristolojik anlaşmazlıkları Doğu Hristiyanlığı'nda başlıca bölünmelerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Doğu Süryanî Kilisesi'nin ana bünyeden ayrılması meselesi bu çalışmanın inceleme alanına girmemektedir. Khalkedon Konsili'ni reddeden Doğu Hristiyanları büyük ve baskın gruplar halinde Asya kıtasının batısında ve Mısır'da organize olmuşlardı. İlerleyen süreçte Etiyopyalılar, Ermeniler ve Hintliler de (Malankara Aziz Thomas Hristiyanları) Khalkedon karşıtı oluşuma katıldılar. Khalkedoncular bu konsili eleştirenleri basitçe "Monofizit" veya "Eutykhesçi" şeklinde isimlendirdiler ve böylece onların Eutykhes'in sapkınlığını takip ettiklerini vurgulamaya çalıştılar.[130] Gerçekte ise Khalkedon karşıtları (veya günümüzde kullanılan evrensel tabiriyle Doğu Ortodoks Kiliseleri) Eutykhes'in şahsiyetini ve öğretisini kınamışlardır.

Khalkedon Konsili'nin Dyofizit kristolojisine karşı konsil muhalifleri Aleksandreialı Kyrillos'un anahtar ifadesi olan "bedene bürünmüş Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı"nı esas aldılar. Onların bu tabirdeki ısrarları sıklıkla

---

[129] Bu makalenin orijinal künyesi şudur: "Mia Physite Christology and the Oriental Orthodox Churches", *Christianesimo nella Storia* 37 (2016), ss. 31-44.

[130] Varghese dipnot 1: Bk J. Lebon, J. Lebon, Le Monophysisme Sévérien, Louvain 1909, 333; M. Simonetti, *Monophysism—Monophysites*, *Encyclopedia of the Early Church*, ed. A. di Berardino (İng. terc. I. cilt, New York 1992, 569-570); M. Jugie, *Monophysisme*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X. Cilt, Paris 1929, 2216-2251; Jugie, *Eutyches*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V. Cilt, Paris 1913, 1582-1609.

yanlış anlaşılmıştır ve bu durumun kanıtı onların Eutykhes'in "Monofizit" kristolojisini takip ettikleri yanılgısıdır.[131] Söz konusu tabirin anlamı ve farkı, yani "Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı" ifadesi, Doğu Ortodoks Kiliseleri ile Ortodoks Bizans ve Katolik Kilisesi arasında yaşanan diyaloglarda da daima başlıca önemli tartışma meselesi olmuştur.[132]

Khalkedon Konsili karşıtlarının Khalkedon Konsili'ne itirazları aşağıdaki şekilde özetlenebilir:[133]

1. Khalkedon Konsili inanç belgesi olarak Leo'nun *Tomus*'unu benimsemiştir ki, buradaki kristoloji Aleksandreialı Kyrillos'a nazaran Antiokheia kristolojisine daha yakındır ve daha sempatik bakmaktadır. 2. Kristolojik formül, Aleksandreia'nın konumu hesaba katılmadan ve uygun bir teolojik tartışma yapılmadan benimsenmiştir. 3. Aleksandreialı Dioskoros'a bir suçlu gibi muamele edilmiştir ve kendisi herhangi bir tartışma olmaksızın veya kendisine konumunu tanımlama olanağı verilmeksizin mahkûm edilmiştir. 4. Khalkedon'da, Antiokheia ekolünün ilahiyatçıları olan Mopsuestialı Theodoros, Edessalı[134] Ibas (Hibo) ve Kyrroslu Theodoretos aklanmışlardır. Bu durum Aleksandreia ekolü taraftarlarınca Antiokheia ilahiyat ekolü yanlısı (veya Nesturî) bir doktrinal pozisyonun kabul edilmesi şeklinde anlaşılmıştır. Gerçekte bu isimler 499'daki II. Ephesos

---

[131] Varghese dipnot 2: Khalkedon-dışı hareketin gelişimi hakkında bk. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge 1979; Frend, *Monophysitism*, *The Coptic Encyclopedia*, New York 1991, 1669-1678, iyi bir özet verir.

[132] Varghese dipnot 3: bk Birinci Resmî Danışma Toplantısının Mutabakat İfadesi, Ortodoks – Doğu Ortodoks İlahiyatçılar, Aarhus, *Restoring Unity in Faith. The Orthodox-Oriental Orthodox Theological dialogue. An Introduction with Texts*, ed. Th. E. Fitzgerald, E. J. Gratsias, Brookline, MA, 2007, 39; ayrıca bk Katolik ve Doğu Ortodoks Kiliseleri arasındaki İkinci Gayrıresmî Ekümenik Danışma Toplantısı Bildirisi (1973), *Five Vienna Consultations between Theologians of the Oriental Orthodox Churches and the Roman Catholic Church*, Vienna 1993 , 171-172.

[133] Varghese dipnot 4: Bk V. C. Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined. A Historical and Theological Survey*, Madras, 1977 (yeniden basım ISPCK, Delhi 2001); Ayrıca Samuel, *Proceedings of the Council of Chalcedon and its Historical Problems*, *Abba Salama*, 1 (1970), 73-93; T. Nersoyan, *The Christological Position of the Armenian Church*, Dioceses of the Armenian Church in America, 1965; K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londra 1965. Katolik bir araştırmacı tarafından yapılmış Khalkedon Konsili'nin tarafsız bir incelemesi için bk W. de Vries, *The Reasons for the Rejection of Chalcedon by the Oriental Orthodox Churches*, *Five Vienna Consultations*, 44-50, tıpkı basım, *Christ in East and West*, ed. P. Fries ve T. Nersoyan, Macon, GA, 1987, 3-13.

[134] Çevirenlerin notu: "Edessa", Urhoy şehrine Yunanca'da verilen isimdir ve bu şehir batıda İngilizce literatürde Edessa, Fransızca literatürde Édesse, vs şeklinde tanınır. Biz makalenin orijinalindeki şekle sadık kalıp batı literatüründe çok bilindik bir şahıs olan Edessalı Hibo'yu Urhoylu Hibo haline getirmedik.

Konsili'nde aforoz edilmişlerdi.[135] Nitekim Khalkedon karşıtlarının eleştirileri dikkate alınarak bunlar Beşinci Evrensel Kilise Meclisi olan 554'teki II. Constantinopolis Konsili'nde de kınanmışlardır (Üç Bölüm Anlaşmazlığı[136]).

Antiokheia ilahiyat ekolüne dair bu yankıların ortasında Khalkedon karşıtları Khalkedoncu iki tabiat formülüne karşı çıkmışlardı. Khalkedoncular ise kendileri açısından muhaliflerini açıkça polemikçi gerekçelerle "Monofizit" ya da "Eutykhesçi" olmakla suçlamışlardı. Nitekim 12. yüzyılda Süryanî Ortodoks yazar Dionysios Bar Salibi şöyle yazmıştır: "Onlar bizi sapkın Yakubîler olarak isimlendirirler, biz ise onları Khalkedoncular, Nesturîler ve sapkınlar olarak adlandırırız."[137]

1. *Mia Physis* Formülü ve Aleksandreialı Kyrillos'un Kristolojisi

Mia physis tou theou logou sesarkomene (Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı) ifadesinin anlamı, Aleksandreia kristolojisinin en seçkin sembolü olan Kyrillos'un düşüncesi çerçevesinde anlaşılmaktadır. Kyrillos'un kristolojisi bir taraftan Nesturîliğe diğer taraftan ise Apollinariusçuluğa cevap mahiyeti taşıyordu.[138] Bununla birlikte onun öncelikli hedefi Nesturîlik idi ve bu yüzden de onun Antiokheiacı muhalifleri onu Apollinariusçu olmakla suçlamışlardı.[139] Klasik Aleksandreia Logos-Sarks kristolojisini takip eden Kyrillos daima Mesih'teki yegâne öznelliği savunmuştu ve çift kutupluluğu kabule yanaşmamıştı. Ona göre Mesih'in bütün işlerinde ilahlık ve insanlık yalnızca *Logos*'a atfedilebilirdi. Bu yüzden de Kyrillos şöyle demişti: "*Logos* duygusuz bir halde acı çekti (*apatho epathen*)."[140]

---

[135] Varghese dipnot 5: 449 Ephesos Konsili Papa Leo tarafından Aleksandreialı Dioskoros Leo'nun gönderiği Tomus diye adlandırılan mektubu okutmayı reddettiği için *Latrocinium* (aslında Haydutluk veya literatürde yaygın kullanıldığı şekliyle Haydutlar Konsili) diye adlandırıldı. Dioskoros'un bu tutumu almasının nedeni Tomus'un kristolojik bakımdan Antiokheiacı olarak yorumlanması ve sonrasında Roma piskoposu Leo'yu güç durumda bırakacağı endişesiydi. Bk Samuel, *The Council of Chalcedon Re-examined*, 26-43.

[136] İng. literatürde "Three Chapters Controversy" olarak bilinir.

[137] Varghese dipnot 6: Bar Salibi, *Treatise Against the Melchites*, *Woodbrooke Studies*, I, ed. A. Mingana, Cambridge 1927, V, 38.

[138] Varghese dipnot 7: Kaynakçalı bir özet için bk, J. McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, New York 2004, 175-226; R. A. Norris, *Christological Models in Cyril of Alexandria*, *Studia Patristica*, 13 (1975), 255-268; A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, I, Londra 1975, 2. basım, 473-487.

[139] Varghese dipnot 8: Yakın zamanlarda bazı Batılı uzmanlar Kyrillos'u tutarlı olmamakla suçladılar (ör., A. von Harnack); Bk Norris, *Christological Models*, 256. Kyrillos'un kristolojisi bazen "bir çeşit soluk Apollinariusçuluk" veya "örtülü Apollinarianusçuluk" olarak tasvir edildi, 257.

[140] Varghese dipnot 9: Krş 33.-35. *Skholia*, J. McGuckin, *Cyril of Alexandria*, 327-335; özellikle 35. *Skholia*, s. 332.

Kyrillos Nesturîliğe karşı savaşında "Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı" ifadesini Mesih'in tabiatlarının birliği iddiasına etkili bir dilsel araç kılmıştı. Khalkedonculardan ayrı olarak Kyrillos *physis* (tabiat) tabirinden somut bir şahsiyet anlıyordu. Dolayısıyla onun yazdıklarında *physis* sıklıkla *hypostasis* ve aynı şekilde şahsiyet anlamına gelmişti. Kyrillos'a göre Nesturî kristolojinin iki *physeis* bölünmesi iddiası ancak bu sayede önlenebilirdi. Yine de Antiokheiacılar bu tabiri Apollinariusçu olarak görmüşlerdi ve bu algılayış 6. yüzyıldan itibaren Khalkedoncular tarafından da tekrarlanmıştı.

Batılı araştırmacılar söz konusu bu ifadenin ilk defa olarak Aleksandreialı Athanasios'a atfedilen Apollinariusçu tahrifatta görüldüğünü ve Kyrillos'un bunu meselenin arkaplanından haberdar olmaksızın alıntıladığını savunmuşlardır.[141] Bazı Doğu'lu Ortodoks ilahiyatçılar da Khalkedon Konsili'ni savunurken bu görüşü tutmuşlardır.[142] Bu görüş doğru kabul edilse bile, bir kelime veya ifadenin ortodoks olmayan bir köken taşıması onun bütünüyle reddedilmesi için yeterli sebep değildir. Fakat esas önemli faktör buna ortodoks teolojide atfedilen anlamdır. Gerçekte Nikaia Konsili'nin formülü olan *homoousion* da (aynı esastan) ilk defa Valentinusçular tarafından kullanılmıştı ve 268'de Samosatalı Paulos'u aforoz eden Antiokheia Konsili'nde mahkûm edilmişti.[143] Ancak zamanla Ariusçuluk karşısında Teslisçi doktrinin açıkça ifadesinde anahtar bir terime dönüşmüştü. Benzer şekilde Aleksandreialı Kyrillos açısından da *mia physis tou theou logou* ifadesi Mesih'teki *hypostasis*lerin ikiliğine dair herhangi bir iddiayı önlemek açısından en elverişli tabir haline gelmişti. Bu tabir Khalkedon Konsili'nin formülünde yer almadığı için konsil karşıtları bu durumu Kyrillos kristolojisinden ayrılma gibi görmüşlerdi. Dahası, sözde "Üç Bölüm"ün benimsenmesi de onların Khalkedon formülü hakkındaki şüphelerini perçinlemişti.

---

[141] Varghese dipnot 10: J. Lebon, Le Monophysisme sévérien, 302-303, n. 3. Apollinarius, *Ad Jovinum*, H. Lietzmann, *Apollinaris van Laodicea und seine Schule*, Tübingen, 1904, 250-251. Apollinarius'un metni Athanasios'a yaptığı atıfla beraber Kyrillos'un *De recta fide ad reginas* metninde bulunmaktadır: PG 86, 1212-1213. İfadenin nasıl göründüğü üzerinde, bk, *Das Konzil van Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. von A. Grillmeier, H.Bacht, Würzburg 1959, cilt I, 170, n. 15. Ve ayrıca J. Van den Dries, *The Formula of St Cyril of Alexandria: Mia Physir tou Theou Logou Sesarkomene*, Roma 1939.

[142] Varghese dipnot 11: Panagiotes N. Trempelas, *Dogmatike tys Orthodoxon Katholikys Ekklesias*, Atina 1959, cilt II, 98; Bu bilgiye J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Crestwood, NY, 1975, 19 (217. sayfadaki, not 10)'da rastladım.

[143] Varghese dipnot 12: Bk G. L. Prestige, *God in Patristic Thought*, Londra 1952, 197. 532'de Constantinopolis'te yapılan bir toplantıda Khalkedoncu taraf Ps.-Dionysios Areopagites'in yazdıklarını "monofizit" diyerek reddetmişti, fakat daha sonra bu metinler geniş çevreler tarafından benimsendi.

Kyrillos tarafından *mia*, "bir" kelimesi bir mükemmel ve tam *physis*in iki ayrı tam tabiatın birleşmesinin neticesi olduğu anlamında kullanılmamıştı. Bu ifadede *Logos*'un *physis*i bütün cümlenin öznesidir. Yani *physis* ilahî cevherin ait olduğu şahsiyete işaret etmektedir. Kyrillos "bedene bürünmüş" veya "beden almış" sıfatını şahsa özel *Logos* zamirini değil de tabiat kelimesini nitelendirmek amacıyla kullanmıştır. Kyrillos için birleşme kavramının anlamı ortada sadece bir somut gerçeklik (*physis*) olduğudur. Somut olarak beden bulan gerçeklik ise Tanrı'nın Söz'üdür. Bu ferdi şahsiyet somut algısı içinde *physis*, Kyrillos için, *hypostasis* ile aynı anlama geliyordu.[144] *Doğuluların Aforozunun Savunması* isimli çalışmasında şöyle söylemektedir: "Böylece, Söz'ün yalnızca bir tabiatı (*physis*) veya tercihinize göre *hypostasis*i mevcuttur ve bu bizzat Söz'dür."[145]

Kyrillos sıklıkla *physis* veya *prosopon* kelimelerini *hypostasis* ile yer değiştirerek kullanmıştır. Nestorios'a gönderdiği üçüncü mektubunda şöyle söylemiştir: "Kitab-ı Mukaddes'teki bütün sözlerin bir *prosopon*a ve Söz'ün bedene bürünmüş bir *hypostasis*ine atfedilmesinin sebebi budur."[146] Dolayısıyla Kyrillos için hangisi kullanılırsa kullanılsın söylem Söz'ün yegâne tabiatı veya şahsiyeti üzerine olmaktadır.[147]

Kyrillos bütün düşünce evresinde Mesih'ten "ilahî ve beşerî iki öğeden oluşan (συγκεῖσθαι)" şeklinde söz etmiştir.[148] Yani beden bulan bir tabiat aslında birleşmiş bir tabiattır. Bu alaşım veya birleşim aslında insan tabiatını onun tabiatı yapan *Logos*'u içermektedir. Bu anlayış Kyrillos tarafından daima savunulmuş olan *henosis kath'hypostasin* (*hypostasis* birleşimi) ifadesinden de anlaşılmaktadır.[149] *Hypostasis* birleşimi tabiriyle Kyrillos *Logos*'un tabiatını kast etmektedir, bu *hypostasis*tir ve bizzat *Logos*'tur, değişme veya karışma olmaksızın insan tabiatıyla birleşmiştir.[150]

2. Eutykhes ve *Mia Physis* Kristoloji

Eutykhesçilik *mia physis* tabirinin hatalı şekilde anlaşılmasına dayanan bir sapkınlıktır[151]. Eutykhes bir ilahiyatçı değildi, fakat saray üzerinde kısmen tesir

---

[144] Varghese dipnot 13: McGuckin, *Cyril of Alexandria*, 208.
[145] Varghese dipnot 14: PG 76, 401.
[146] Varghese dipnot 15: *Nestorios'a Üçüncü Mektup*, 8. Paragraf, McGuckin, Cyril *of Alexandria*, 27.
[147] Varghese dipnot 16: Norris, *Christological Models*, 260.
[148] Varghese dipnot 17: Norris, *Christological Models*, 262.
[149] Varghese dipnot 18: Norris, *Christological Models*, 264-265.
[150] Varghese dipnot 19: Norris, *Christological Models*, 263; krş, cfr. *Contra Theodoretem* 20, PG 76, 401 A; *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927, I.1.6, 115.
[151] Çevirenlerin notu: Okuyucu bu gibi bir tanımlamanın bilimsel olmadığını sezmelidir. Yazar, bu gibi bir tanımlamayla kendi dini ve mezhebi kaygılarını kaleme aldığı metne yansıtmıştır.

sahibi sade bir keşişti.[152] Öğretisi 448'deki Constantinopolis Konsili'nin iki takım halindeki tebliğlerinde bulunmaktadır.[153] Eutykhes Rabbimizin bizimle aynı cevheri taşıdığını onaylamak noktasında kuşkulu davranmıştı.[154] Kendisine Rabbimizin birleşmeden sonra iki tabiat taşıdığı hususunu onaylayıp onaylamadığı sorulduğunda şu şekilde yanıt vermişti: "Tasdik ediyorum ki Rabbimiz birleşmeden önce iki tabiattandı, ancak birleşme sonrasında bir tabiatı (*mia physis*) onaylamaktayım." Bu ifade Eutykhes'in şöyle bir pozisyonu benimsediğine işaret etmektedir:[155] Birleşme öncesinde Mesih ilahî ve beşerî iki tabiata sahipti, fakat birleşme sonrasında "bir tabiattandı". Eutykhes, Mesih'in bizlerle aynı cevheri taşıdığını onaylamak noktasında isteksiz olduğu için burada geçen "bir tabiat" tabiri insan tabiatının birleşme sonrasında ortadan kalktığı ya da ilahî tabiatla karıştığı anlamını taşıyor olabilir. Nitekim Khalkedon'daki bazı piskoposlar Eutykhes'in ifadelerinden bu anlamı çıkarmışlardır.

3. Söz-Tanrı'nın Bedene Bürünmüş Bir Tabiatına Dayanan Yanlış Öğretiler

Kyrillosçu ifade Khalkedon Konsili karşıtları arasında çeşitli şekillerde anlaşılmıştı. Khalkedoncular ise Doğu Ortodoks Kiliseleri olarak onların konumunu genellikle yanlış anlamışlardı. Bu bağlamda aşağıdaki şekilde başlıca üç hatalı yaklaşım belirlenebilir:[156]

i. Mesih'in insan tabiatını inkar edenler

Bunu savunup savunmadığı aslında tam bir kesinlik taşımıyorsa da Eutykhes'e isnat edilen klasik konum budur. Bununla birlikte, süreç içerisinde Khalkedon Konsili'ni benimseyip izleyen Eutykhes yanlıları da olmuştur. Süryanî Ortodoks Kilisesi'nin tarihçisi Pseudo-Zacharias Rhetor (5.-6. yüzyıllar), Aleksandreialı Hatip Yuhanna'nın[157] Eutykhesçilik öğrettiğini bildirmektedir.[158] Yu-

---

[152] Varghese dipnot 20: Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 14-25. Simonetti'nin dediği gibi, "Eutyches'in fikri hatalı olmaktan çok karmakarışıktı," Simonetti, *Monophysism*, 569a.

[153] Varghese dipnot 21: Bk J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et amplissima Collectio*, Cilt VI, 696-753; *Acta Conciliorum*, ed. Schwartz, II-i, 122-147.

[154] Varghese dipnot 22: *Acta Conciliorum*, II-I, 144. Bk, V. C. Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, *Greek Orthodox Theological Review*, X, 2 (1964 -1965), 38-39; Samuel, *Council of Chalcedun Re-examined*, 14-25.

[155] Varghese dipnot 23: Samuel'in tespitlerinin bir özetini veriyoruz, bk, *One incarnate Nature of God the Word*, 39.

[156] Varghese dipnot 24: Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, 41-43. Peder Samuel'in tespitlerine katılıyoruz.

[157] Çevirenlerin notu: İng. John the Rhetor.

[158] Varghese dipnot 25: E. W. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta*, CSCO 83, Syr. 38, I, Louvain 1919, 163-164.

hanna Söz-Tanrı'nın karı-koca ilişkisi olmaksızın bakireden doğduğu düşüncesini taşıyordu. Şayet O bu yolla doğmuşsa tamamıyla insan olamazdı. Bu yüzden de O'nun tanrı olup insan olmadığı algısıyla tanımlanan sadece bir tabiatı vardı.

ii. Mesih'teki insan hususiyetlerini inkâr edenler

Anlaşılan o ki Antiokheialı Severos ile mektuplaşan dilbilgisi uzmanı Sergios[159] (6. yüzyıl) bu görüşü benimsemişti. Sergios'a göre, ilahlık ve insanlık iki farklı *ousias* idi ve bunların her biri kendi hususiyetlerine sahipti. Ancak bu ikisi Mesih'te mükemmel şekilde birleşmişti, şöyle ki, insan hususiyeti ortadan kalkmıştı, bu yüzden de Mesih'te yalnızca "bir hususiyet bulunduğunu söylemek en iyisiydi."[160]

Antiokheialı Severos, dilbilgisi uzmanı Yuhanna isimli Khalkedon taraftarı bir yazarı reddetmişti. Bu Yuhanna Khalkedon karşıtlarının "ilahî varlıkla Mesih'in bedeninin bir ousia ve bir tabiat" öğretisini savunduklarını iddia etmekteydi.[161] Yuhanna Khalkedon karşıtlarının "iki tabiatta" ifadesine Mesih'in beşerîliğinin gerçekliğini kabul etmeye gönülsüz oldukları için karşı çıktıklarını öne sürmüştü.

iii. Mesih'in insanlığının çürümez/bozulmaz olduğunu öğretenler

Halikarnassoslu Iulianos Mesih'in insanlığının bozulmaz olduğunu öne sürmüştü ve hem Khalkedoncular hem de Khalkedon karşıtları arasından taraftarlara sahip olmuştu. Bizzat İmparator Iustinianus yaşamının sonlarına doğru bu öğretinin bir formunu kabul etmişti. Iulianosçuluk Antiokheialı Severos tarafından reddedilmişti ve Doğu Ortodoks Kiliseleri tarafından sapkınlık (*phantasiast*) olarak kınanmıştı. Iulianosçuluk aşağıdaki şekilde özetlenebilir:[162]

- Mesih'in insanlığı tamamıyla hissizdi, bozulmaz ve ölümsüz bir nitelik taşımıştı. Zira O'nun Âdem'in yeryüzüne inmeden önceki insanlık yapısına sahip olduğu

[159] Çevirenlerin notu: İng. Sergius the Grammarian.

[160] Varghese dipnot 26: Severos, *Orationes ad Nephalium*, ed. J. Lebon, CSCO 119. Syr. 64, Louvain 1949, 71-72. Torranca'a göre, Sergios kristolojisinde "karışım" kavramlarını kullandı ve bu da bedene bürünmüş Söz'ün kendine ait özelliklere sahip üçüncü bir şey olarak resmetmesine neden oldu. Bk I. R. Torrance, *Christology after Chalcedon: Severus of Antioch and Sergius the Monophysite*, Norwich 1988, 59. Bu meselenin detaylı bir tartışması için bk, 1-139.

[161] Varghese dipnot 27: Severos, *Liber contra impium grammaticum*, ed. J. Lebon, CSCO 93; 94; 101; 102; 111; 112; Syr. 45; 46; 50; 51; 58; 59, Paris-Louvain 1929-1938.

[162] Varghese dipnot 28: Iulianosçuluk hakkında bk: R. Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain 1924; *Jesus der Christus*, ed. by A. Grillmeier, Th. Hainthaler, Cilt 2/2 (1989), 82-116 (İng. terc. 79-111); R. Hespel, *La polemique antijulianiste*, CSCO 244-245; SS 104-105; 124-127.

düşünülmüştü. Bununla birlikte Iulianos Mesih'in çarmıh üzerindeki acısını ve istençli ölümünü inkâr etmemişti. Tanrı tarafından başlangıçta yaratılan Mesih'in insanlığının gerçek ve mükemmel olduğunu vurgulamak istemişti.

- Mesih'in bedeni yalnızca diriliş sonrasında değil, fakat bakirenin rahminde şekil bulduğu andan itibaren bozulmaz nitelikteydi.
- Mesih'in insanlığı günahsızdı ve düşük insan tabiatıyla hakiki bir ilişkisi yoktu. Bu bağlamda, O'nun insanlığı bizlerle aynı cevheri taşımıyordu. Âdem'in cennette henüz yeryüzüne indirilmeden önceki masumluğuna has insanlığı yalnızca bizim insanlığımızdı.

4. "Söz-Tanrı'nın Bedene Bürünmüş Tek Tabiatı" İfadesinin Khalkedon Karşıtı Bağlamdaki Anlaşılması

Khalkedon karşıtı yazarlar yukarıda sayılan üç kristolojik konumu reddedişlerinde söz konusu ifadeye ilişkin anlayışlarını da açıklamışlardır. Bu çerçevede, onlara göre bu anlayış Aleksandreialı Kyrillos'un anlayışından farklı değildi. Filistin'deki Khalkedon karşıtlarının lideri olan Kudüslü Theodosius, Hatip Yuhanna'nın[163] (Khalkedon'dan sonraki süreçte aktifti) öğretisine muhalifti.[164] Dioskoros'un hemen sonraki halefi Aleksandreialı Timotheos (Ailuros[165]), Constantinopolis'te Eutykhesçilik propagandası yapan iki Mısırlıyı aforoz etmişti.[166]

Yukarıda sayılan ikinci ve üçüncü yanlış öğretiler Antiokheialı Severos'un zamanında propaganda edilmişti. Severos da bu görüşleri Khalkedon Konsili karşıtı yazılarında aynı kararlılıkla reddetmişti.[167]

Severos daima Kyrillos'un kristolojisini içtenlikle izlediği iddiasında bulunmuştu. Severos, doktrinal tartışmalarında dört tane anahtar terim kullanmıştı ve ona göre bunlar bir arada bulunmalıydı: *iki tabiattan*, *hypostatik birlik*, *Söz-*

---

[163] Çevirenlerin dipnotu: İng. John the Rhetor.

[164] Varghese dipnot 29: Zacharias Rhetor, ed. Brooks, *Historia Ecclesiastica Zachariae Rhetori*, 161-164.

[165] Çevirenlerin notu: Lat. Aelurus.

[166] Varghese dipnot 30: bk *Timotheos'un Mektupları*, Zacharias, ed. Brooks, 185-205; 215-216. Evagrios da Timotheos'un Eutykhesçilere karşı olduğunu yazar, bk PG 86: 2603 A; Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 202-203.

[167] Varghese dipnot 31: Severos kristolojisinin bir yorumlanması için bk J. Lebon, *Le Monophysisme Sévérien*, Samuel, *The Christology of Severus of Antioch*, *Abba Salama*, 4 (1973), 126-190; Samuel, *Further Studies in the Christology of Severus of Antioch*, *Ecclesiastikos Pharos*, 58 (1976), 270-301; N. Zambolotsky, *The Christology of Severus of Antioch*, *Ekklesiastikos Pharos*, 58 (1976), 357-386; C. R. Chestnut, *Three Monophysite Christologles: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug*, Oxford 1976. Also I. R. Torrance, *Christology after Chalcedon*.

Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı ve *bir birleşmiş tabiat*. "Beden bulmuş bir tabiat" ifadesi diğer üç kullanımla ilişkili şekilde anlaşılmalıdır. Üç terimde de kritik kelime "tabiat"tır (Yun. *physis*, Süry. *qyana*). Hem Severos hem de o zamanın Khalkedon taraftarları "tabiat" terimini *ousia* anlamında ya da *hypostasis* manasında anladılar. Severos, "tabiat" tabirini (yani *ousia* terimini) bizzat hem Platon'daki *eidos* teriminin dengi olarak hem de bu üç terimin hepsi için genel şekilde kullanılan bir terim olarak aldığını söylemektedir.[168] *Hypostasis* terimi ile Severos *ousia* kavramının birey hale geldiği somut tekil bir varlık kast eder. Diğer bir deyişle her iki taraf için de (hem Severos hem de Khalkedoncular) "tabiat" terimi ya idealar dünyasında var olan güçlü bir gerçeklikti ya da bunun birey haline dönüşmesiyle neticelenen somut nesneydi. Ancak onlar "tabiat" kelimesinin Mesih'in şahsındaki uygulamasında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Dilbilgisi uzmanı Yuhanna burada (soyut anlamda) *ousia* manasını görürken, Severos ise (somut anlamda) *hypostasis* manasını müşahede etmişti.

Severos için "Söz-Tanrı'nın bedene bürünmüş bir tabiatı" tabirinde geçen "tabiat", somut bir birey veya *hypostasis* anlamına gelmektedir.[169] Severos döneminden itibaren Khalkedon karşıtı yazarlar bu ifadedeki "tabiat" kelimesinden hemen sonra "veya *hypostasis*" tabirini ekleyerek bu "tabiat" kelimesinin somut tekil bir varlığa işaret ettiğini vurgulamışlardır. Bu şekilde Aleksandreialı Theodosios Antiokheialı Kara Paulos'a şöyle yazmıştır:

> Söz-Tanrı'nın [...] modern zamanda beden bulduğuna iman etmekteyiz [...]. Söz-Tanrı'da değişim ya da karışım olmamıştır. Kendisini *hypostatik* şekilde birleştiği beden de ifade edilemez ve ayrıştırılamaz birleşmeden sonra değişime veya karışıma uğramamıştır. *Hypostatik* birlik birleşen tabiatların farkını ve başkalığını etkilemedi, tabiatlar da birbirlerinden ayrışmadılar ve uzaklaşmadılar. Ancak bu ikisinden Emanuel[170] bölünemez şekilde bizim için oluşturuldu ve tabiatı, yani *hypostasis*, tektir ve birleşimden oluşmuştur.[171]

---

[168] Varghese dipnot 32: Aynı kaynak, 47. Çevirenlerin notu: Varghese'nin kimi kaynak gösterdiği anlaşılamamıştır.

[169] Varghese dipnot 33: Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 243 -234.

[170] Çevirenlerin dipnotu: "Rab aramızda" anlamına gelen ve İsa Mesih'in şahsında Tanrı'nın insan haline geldiğini vurgulayan kullanımdır.

[171] Varghese dipnot 34: *Documenta ad origines mnonphysitarum illustrandas*, ed. J. B. Chabot, CSCO 17, Syr 17 = Syr II. 37, 1908, 121. Terc. Samuel, *Council of Chalcedon Re-examined*, 243-244. VIII. yy sonunda kristolojik doktrinin nasıl anlatıldığına dair bir açıklamanın özeti için bk H. Teule, "Der letter synodale de Cyraque. patriarche monophysite d'Antioche (793-817)," *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 9 (1978), 121-140.

Severos "(*ek*) iki tabiattan" tabirini kullansa da "birlikten önce iki tabiat" ifadesini kabul etmez. Oikumenos'a yazdığı mektupta şöyle demiştir:

> Söz-Tanrı'nın *hypostasis*i önceden var olmuşsa da, ya da daha doğrusu hem Baba hem de Kutsal Ruh olan Tanrı'yla ezelden beri beraber olduğu için bütün çağlardan önce mevcut ise de, O'nun kendisine birleştirdiği akıllı bir ruha taşıyan beden O'nunla birleşmeden önce mevcut değildi. Ayrıca O'na iliştirilmiş belirli bir şahıs da değildi.[172]

Severos için "iki tabiattan" ifadesi iki düşünce ihtiva etmiştir. Bir taraftan Mesih'te Oğul-Tanrı'nın birey haldeki bir insanla birleştiği vurgusu korunmaktadır, diğer taraftan ise Mesih bu birliğin sona ermemiş bir devamıdır. Aynı anda hem mükemmel Tanrı hem de mükemmel insandır. Hem Baba-Tanrı'yla aynı özü hem de biz insanlarla aynı özü taşımaktadır.[173]

Severos'a göre *hypostatik* birlik ilahlığın ve beşerliğin kendilerine has özellikleri muhafaza etmek kaydıyla kusursuz bir birleşimidir. *Hypostatik* birlik, hem Söz-Tanrı tabirinin ifade ettiği hem de birey halindeki insanlığa delalet eden her şeyin mükemmel surette bir araya gelmesiydi. Bu ifade birleşimin kesinlikle içsel ve şahsi karakterini yansıtmaktadır. Severos'a göre: "Beden çağlar öncesindeki Söz'le birleştiğinde meydana gelmişti ve bu beden söz konusu birleşim sayesinde somutlaşmıştı. Mesih böylece bir Emanuel halinde bölünemez şekilde, ikiden, yani ilahlığından ve beşerîliğinden bilinmektedir."[174]

Severos, *Filalethes*[175] isimli eserinde "beden almış bir tabiat" ifadesini şu şekilde tartışmaktadır:[176]

> Kilise babaları "Söz-Tanrı'nın beden almış bir tabiatı" üzerine konuşurlarken Söz'ün kendi tabiatını terk etmediğini ve Söz'ün *hypostasis*inde herhangi bir kayıp veya azalma olmadığını açıkça ortaya koymuşlardır. "O beden aldı" ifadesini onayladıklarında bedenin yalnızca bir beden olduğunu ve bunun Söz ile birleşmesinin dışında kendi kendine oluşmadığını da açıkça belirtmişlerdir. Yine "beden buldu" tabiri Söz'ün bakireden beden alması, iki tabiattan, yani ilahlık ve insanlıktan husule gelmesi hipotezlerine, Mesih'in Meryem'den ortaya çıkmasına

---

[172] Varghese dipnot 35: *A Collection of letters of Severus of Antioch*, ed. ve (İng.) terc. E. W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, XII, Paris 1915, 190-191.

[173] Varghese dipnot 36: Samuel, *One Incarnate Nature of God the Word*, 48.

[174] Varghese dipnot 37: *Contra Grammaticum* II, 239-241.

[175] Çevirenlerin notu: Yun. "Hakikati/Gerçeği Seven" anlamına gelmektedir.

[176] Varghese dipnot 38: *La Philaléthe*, ed. ve (Frans.) terc. R. Hespe!, CSCO 133, Syr. 68, Louvain 1952, 139.

bir atıftır. O defaten tanrı ve insandır; ilahlığı yönünden Tanrı'yla beşerî olması yönünden ise biz insanlarla aynı tabiatı taşımaktadır.[177]

Severos "Söz-Tanrı'nın beden almış bir tabiatı" derken üç hususu vurgulamak amacı taşımıştır:

1. Bedene bürünen bizzat Oğul-Tanrı'ydı.
2. Beden bulurken kendisiyle birleşerek insanlığını kişiselleştirmiş ve bunu kendisine has kılmıştı.
3. Beden alan Söz bir Şahıs'tır.

Severos böylece Söz-Tanrı'nın büründüğü insan tabiatının gerçekliğini ve iki tabiatın mükemmel birleşimini öne çıkarabilmek için en elverişli dilsel aracı kullanmıştır. Dahası, bu dilsel araç ilahî ve beşerî *hypostasis*lerin ayrımını da ortadan kaldırmaya yardımcı olmuştur.[178]

Severos tabiata özgü birlikten ve *hypostatik* birlikten bahseder. Bunlar onun için "bedene bürünmüş bir tabiat" düşüncesiyle aynı şeydir. Ayrıca, "birleştirilmiş tabiat veya *hypostasis*"ten bahseder. Ona göre, bütün bu ifadeler Mesih'te tek bir somut varlık olduğu anlamına gelmişlerdir.[179] Severos her zaman *miafizit* (bir tabiatçı) kelime dağarcığı kullanmıştı. Çünkü Mesih'te iki özne olduğunu ima eden Antiokheia kaynaklı terminoloji ve imgeleri kullanmanın taşıdığı tehlikelerin farkındaydı.

Severos ve diğer Khalkedon karşıtlarına göre "tabiat" (somut anlamıyla anlaşılırsa), kendi *hypostasis*i bulunmaksızın var olamaz. Bu yüzden iki tabiat doğal olarak iki *hypostasis* gerektiriyordu ki bu Nesturî düşüncedir. Dolayısıyla Nephalios'a karşı kaleme aldığı vaazında Severos, "her kim bir *hypostasis*ten bahsetmişse demek ki bir tabiattan bahsetmiştir" demiştir.[180]

"Beden almış bir tabiat" ifadesindeki "bir", "tek bir" veya "sadece bir" anlamına değil, "sadece bir tabiat" anlamına gelmiş olurdu ki, bu da popüler anlamıyla Monofizitizm'dir. "Beden almış bir tabiat" halindeyken İsa Mesih birleşmiş bir tabiat/*hypostasis*tir. Oğul-Tanrı enkarnasyon (cisimleşme/beden alma) eyleminde ilahî bir tevazu göstererek insanlıkla öylesine bir birlik tesis etmek

---

[177] Varghese dipnot 39: Samuel, *One incarnate Nature of God the Word*, 48.
[178] Varghese dipnot 40: Samuel, *One incarnate Nature*, 48-49: Ayrıca, V. C. Samuel, *The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church*, *The Greek Orthodox Theological Review*, XIII. 2 (1968), 159-160.
[179] Varghese dipnot 41: Bk A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, Cilt II, kısım 2. *The Church of Constantinople in the Sixth Century*, Londra 1995, 35 -36.
[180] Varghese dipnot 42: *Ad Nephalium*, Or. 2. CSCO 120. Syr. 64, 13.

istedi ki, ikisi (ilahlık ve beşerîlik) bir araya geldiklerinde ikisinden de hiçbir şey kaybolmadı veya azalmadı.[181]

Khalkedon taraftarları Khalkedon karşıtlarının eleştirilerini neredeyse her zaman Eutykhesçilik olarak gördüler. Bunun nedeni bir dereceye kadar Latince'de ve Yunanca'da görülen ve başka diller kullanıp başka felsefeler yapan toplumlara saygı göstermeyen şovenizmdir (bu yüzden Lebon'un yayınları dâhil Katolik yayınlar Doğu Ortodoks Kiliselerine "*skhisma* yaratanlar/ayrılıkçılar" diye hitap ederler – bu tabir maalesef birlik yanlıları tarafından da sıklıkla kullanılmaktadır).

5. Yakın Tarihteki Diyalogların Sonucu

İki aile arasındaki diyaloglar, Khalkedon karşıtlarının Mesih'in insanlığını göz ardı ettiklerine dair yanlış anlamaların ortadan kaldırılması meyvesini vermiştir. Aarhus'ta (1964) Ortodoks ve Doğu Ortodoks ilahiyatçılar arasında yapılan ilk resmi olmayan danışma toplantısında şu görüş üzerine anlaşma sağlanmıştır: "Her iki taraf da temelde Aziz Kyrillos tarafından ifade edilmiş olan bölünmemiş bir Kilise'nin kristolojik öğretisini takip eder durumdadırlar."[182]

Tartışmalarda "tabiat" meselesine dair bir uzlaşmaya varılmıştır.[183] Diyalogların sonucu hakkında Peder Samuel şöyle demektedir:

> Danışma toplantılarının birinci serisinde katılımcılar görmüşlerdir ki, iki ayrı gelenek arasındaki temel fark Khalkedoncular tarafından "ile" veya "içinde" ilgeçlerinin (Yun. *en*) tercih edilmesine karşın Khalkedon karşıtlarının bunu reddederek bu ilgeç yerine "dan" takısını (Yun. *ek*) kullanmalarıdır. Khalkedon taraftarları "iki tabiat ile" "iki tabiattan" ve ayrıca "beden almış bir tabiat" tabirlerinin tümünü birden muhafaza ederler. İkinci grup ise bu tabirlerin son ikisini benimserken birincisini kullanmazlar.[184]

---

[181] Varghese dipnot 43: Aynı yer, 49.

[182] Varghese dipnot 44: *Restoring Unity in Faith. The Orthodox-Oriental Orthodox Theological dialogue: An Introduction with Texts*, ed. Fitzgerald, Gratsias, 40. Ayrıca bk Pro Oriente tarafından yayınlanmış İkinci Gayrıresmî Ekümenik Danışma Toplantısı Bildirgesi: "Aleksandreialı Muhterem Babamız Aziz Kyrillos Bedene Bürünmüş Bir Söz-Tanrı'dan bahsettiği zaman onun aynı zamanda Mesih'in tam ve mükemmel insanî tabiatından da bahsettiğini anlıyoruz." *Five Vienna Consultations*, 171.

[183] Varghese dipnot 45: Bk V. C. Samuel, *Christology: Where do we really differ?*, *Joint International Commission for Dialogue between the Catholic Church and the Malankara Orthodox Syrian Church. Papers and Joint Statements. 1989-2000*, ed. X. Koodapuzha, J. Panicker, Kottayam 2001, 34-36.

[184] Varghese dipnot 46: Aynı yer, 34.

Tartışmalardan açıkça anlaşılan, Khalkedon karşıtları açısından "bir tabiat" formülü Mesih'in birliğini vurgulamıştır. Khalkedon taraftarları ise polemik nedenlerle bu ifadenin "Monofizit kristoloji"yi güçlendirdiğini öne sürmüşlerdir. Danışma toplantılarında Doğu Ortodoks ilahiyatçılar şunu vurgulamışlardır: "Oğul-Tanrı insanı kendine kendi mükemmeliyeti içinde birleştirdi ve Bakire O'nu doğurdu. Bu yüzden İsa Mesih her şeyden önce bir birliktir. Bu birlikte tabiatlar kendilerine has özelliklerin mükemmelliklerini sürdürmüşlerdir."[185]

Mesih'in *hypostasis*i hususu tabiatı meselesiyle ilgilidir. Her iki geleneğe göre Mesih bir *hypostasis* ve bir *prosopon*dur. Khalkedon Konsili'nden sonra bu Konsilin eleştirmenleri Konsilin "bir hypostasis" ile ne kastettiği sorusunu sordular. Çünkü "iki tabiat ile" tabiri elbette *hypostasis*lerin çift olduğu imasını vermektedir. Khalkedon taraftarları tabiatları bir *prosopon* ve bir *hypostasis*le koşut (*syntrekhouses*) olarak tanımladılar. Bu ifade Aleksandreia menşeliydi ve "*hypostatik* birlik" ile "birleşmiş *hypostasis*" tabirlerini tanımlamak için kullanılıyordu. Bu kullanım çok sonra ortaya çıkan ve yeni Khalkedon taraftarları tabir edilen grup tarafından kabul edilmedi. Örneğin Damaskoslu (Şam) Yuhanna[186] "birleşmiş *hypostasis*" tabirini kullansa da bu kullanımı tutarlı şekilde sürdürmedi ve Byzantionlu Leontios'un *enhypostasia* ifadesini tercih etti.[187]

Khalkedon kristolojik sorunu çözmedi, aksine, aslında biraz daha karmaşıklaştırdı (Latince konuşan Batıya göre kristoloji sorunu hallolmuştu ve bu yüzden Konsilden sonra hiçbir ciddi tartışma yaşanmadı. Çünkü yapılan her eleştiri hemen "Monofizit sapkınlığı" denilerek reddedildi). Khalkedon Konsili'nin Doğudaki taraftarları Kyrillos kristolojisini benimsediler ve Mesih'teki bir *hypostasis*in Oğul-Tanrı'nın *hypostasis*i olduğunu ve O'nun kendisiyle birleştirdiği insan tabiatının kendine has bir *hypostasis*i olmadığını öne sürdüler. *Anhypostasia* denilen bu öğretiye Antiokheialı Severos tarafından itinayla karşı çıkılmıştır. Byzantionlu Leontios bu *Anhypostasia* görüşünü *Enhypostasia* görüşü haline dönüştürerek geliştirmiştir. Bu da daha sonra skolastik görüş tarafından benimsenmiştir.[188] Antiokheialı Severos Yeni Khalkedon taraftarlarının *Anhypostasia* görüşünü reddederken, ilahî ve beşerî tabiatların Oğul-Tanrı'nın beden almış bir tabiatı ve "birleşmiş *hypostasis*" olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden Mesih'in

[185] Varghese dipnot 47: Aynı yer, 35.
[186] Çevirenlerin notu: İng. John of Damascus.
[187] Varghese dipnot 48: Aynı yer, 36.
[188] Varghese dipnot 49: Aynı yer, 36.

her sözü ve eylemi beden almış bir tabiatın bir birleşmiş *hypostasis*ine atfedilmelidir.[189]

Hem "tabiat" hem "*hypostasis*" terimleri iki gelenek arasında anlaşmazlık konusu oluşturmaktadır. Doğu Ortodoks Kiliseleri Aleksandreia geleneğini izleyerek Mesih'in bir *hypostasis*ini ilahî ve beşerî birlikten oluşan bir birleşim olarak görmektedirler. Ancak Khalkedon taraftarları Mesih'in *hypostasis*ini Oğul-Tanrı'nın *hypostasis*i olarak almaktadırlar. Beşerîlik konusunda ise Mesih'teki insanlık boyutunun aslında *anhypostatik* olduğunu ve kendi *hypostasis*ini Oğul-Tanrı'nın *hypostasis*inden aldığına inanmaktadırlar. Peder Samuel'in bahsettiği gibi, eğer Leontios ve takipçilerinin iddia ettikleri şekilde Mesih'in beşerîliği Oğul-Tanrı'nın *hypostasis*iyle birlik halinde bir *hypostasis*e sahip ise aradaki fark yalnızca lafzidir.[190]

Peder Samuel'in bir görüşünü aktararak son vermek istiyorum. Mesih'in tabiatı ve *hypostasis*i meselesi hakkındaki konular "teknik terimlerle donanmış tamamen entelektüel inceliklere indirgenmiştir ve bütün bu tartışmaların anlamı ister kilise mensubu ister halk arasından olsun ortalama inananların idrak kapasitesini fazlasıyla aşmaktadır." Dolayısıyla, her bir cephenin diğer cepheyi yanlış anlaması yüzyıllar boyunca devam etmiştir.

6. Monofizit mi Miafizit mi?

Doğu Ortodoks Kiliseleri bu tabirlerin her ikisinden de memnun değildir. Çünkü bu tabirler Katolik Kilisesi çevresinde birleşme isteyen topluluklarca[191] kullanılmaktadır. Onlar "Khalkedon öncesi" veya "Khalkedoncu olmayanlar" gibi tabirlerle tanınmak istememektedirler. Doğunun eski Kiliseleri birbirlerini sıklıkla "Kıbtiler", "Etiyopyalılar", "Süryanîler", "Ermeniler" veya "Hintliler" gibi hitaplarla tanımlamışlardır.

frbabyvarghese(at)asianetindia.com
Orthodox Theological Seminary, P.B. 98,
Chungom, Kottayam – 686 001, Kerela, Hindistan

---

[189] Varghese dipnot 50: Aynı yer, 36-37.
[190] Varghese dipnot 51: Aynı yer, 37.
[191] Çevirenlerin notu: İng. uniatism.

BEŞİNCİ KISIM



JOHN MCGUCKIN,
"ALEKSANDREIALI AZİZ KYRİLLOS'UN MİAFİZİT KRİSTOLOJİSİ ve KHALKEDONCU DYOFİZİTİZM"

PHRONEMA PATRUM'UN PEŞİNDE[192]



"*Mia physis tou theou logou sesarkomene*" (Söz-Tanrı'nın beden almış tek tabiatı (*physis*)), Aleksandreialı Kyrillos'un erken teolojisinde yer alan önemli bir ifadesidir ve Khalkedon karşıtı (Doğu) Ortodoks kiliseleri bu tabire ısrarla atıfta bulunmuşlardır. Bu ifade, bu kiliseler tarafından, 451 Khalkedon Konsili'ndeki iman formülünün Mesih'in kendi ilahî şahsında (Tanrı ile insanın) beden almış birliğini açıklayan teolojisinden ayrıldığına dair bir kanıt olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle, Bizans ve Doğu Ortodoks geleneklerinin her ikisinin birden ortak itikadî boyutu olan Kyrillos'a ait bu Miafizit öğretinin tartışmadaki bütün taraflarca çok iyi anlaşılması zarurîdir. Bu makale, 431 Ephesos, 451 Khalkedon ve 553 Constantinopolis konsillerinde kabul edilen öğretilerin sentezini benimseyen bir kristolojik imana sahip Bizans Ortodoks geleneğinin Kyrillos'a ait Miafizit öğretiyi Khalkedon'da belirlenen Dyofizit öğreti kadar doğru addettiğini öne sürmektedir. Bu önermemizin mantıksız olacağı iddiasına karşı vereceğimiz açıklama, *physis* teriminin temelde Kyrillos tarafından çok daha eski bir anlamı önplâna alınarak kullanıldığı, buna karşın daha sonraki Khalkedon Konsili'nde ise *hypostasis* teriminin *physis* ile eş anlamlı şekilde anlaşıldığı argümanını öne sürmek olacaktır. Böylece, Hristiyanlığın evrensel doğru inancının önemli ve ortak bir terimi olarak *Mia physis* ifadesi mantıksal açıdan çelişkiye düşülmeden *Dyo physeis* ile eş önemli hale getirilecektir. Dahası, sonuçta Kyrillosçu Miafizitlerin hakikaten Monofizit[193] olmadıkları, Khalkedoncu Dyofizitlerin ise gerçekten Nesturî ya da kristolojik birliğe (*henosis*) dair mucizevi etkileri inkâr eden kimseler sayılamayacakları ortaya konulacaktır. Bununla birlikte, bu makale, bölünmüş durumdaki Ortodoks Hristiyan mezhepleri arasındaki kristolojik problemlerin –sanki hiçbir anlam karışıklığı olmamış veya mesele yanlış anlamalardan muafmış gibi- bu şekilde sözlüğe bağlı bir sihirle giderilemeyeceği gerçeğini de belirtmektedir. Aksine buradaki tartışma Doğu Ortodokslarının Khalkedon Kon-

---

[192] Çevirenlerin notu: McGuckin'in makalesinde referanslarda ikincil kaynaklar çoğunlukla yazar adı ve yıl şeklinde verilmiştir. Biz bunların tam künyesini mümkün olduğu kadar tespit edip makaleden sonra bir kaynakça halinde veriyoruz.

[193] Çevirenlerin notu: Yazar burada "bunlar herhalde büyük çoğunlukla heresioloji literatünde yer alırlar" ifadesini parantez içinde vererek Monofizit kullanımı hakkında bir kinaye yapmıştır.

sili yanlılarını eleştirdikleri üzere Söz-Tanrı'nın kendisinde tek hale getirdiği (ilahlık ve insanlık tabiatları şeklinde iki tabiatın) Khalkedon taraftarlarınca tam olarak kabul edilmediği ve hala birleşmeden sonra iki tabiattan bahsedilebileceğine inanmaları olgusunu da göz önüne alacaktır.

Bu bağlamda, antik babalara ait *mia physis* tabirinin araştırılması tarihsel açıdan teoloji alanındaki bir çalışmadan daha fazlasını gerektirmektedir. Dolayısıyla bu araştırmanın bugün ayrı düşmüş cemaat mensuplarının birbirlerini daha net şekilde duymaları noktasında ve temel metinlerin yüzyıllar boyunca yapıldığından daha ciddi yaklaşımlarla ele alınmasına yol açmak suretiyle Ortodoks kiliselerin yeniden bir ayinde buluşmaları için doğrudan ve önemli yararları olacaktır. Meselenin aslı; bütün doğru inançlılar için merkezi değerin, yani *Phronema Patrum*'un[194] gerçek tefsiriyle bu tefsirin ekümenik kabul edilen konsillerin iman formüllerinde nasıl zuhur ettiği hususunun aydınlatılmasıdır.

Aziz Kyrillos ve *Mia Physis* Terminolojisi

Mia Physis tabirinin yorumlanması aslında Aleksandreia'nın büyük ilahiyatçısının (Kyrillos) *physis* tabiriyle neyi kast ettiğinin anlaşılmasından geçmektedir. Herhangi bir kilise babası yazarın kullandığı bir kelimeye ait kristolojik anlam bir sözlük maddesindeki pek çok nüans arasından seçilemez, aksine, bu eski tartışmanın gerçek bağlamına ve yazarın bağlı olduğu okulun geleneğine (*paradosis*) uygun olarak sağlanmalıdır. Belirli bir düşünce okuluna mensubiyet meselesi aslında eski yazarlarda gayet açıktır. Bununla birlikte, 20. yüzyılda kendisini bağımsız addeden pek çok araştırmacı o dönemin yazarlarını da sanki kendileri gibi bağımsız görmeyi tercih etmişler, bunun doğrudan bir sonucu olarak da bu eski yazarların bir geleneğe mensup oldukları olgusunu göz ardı etmişler ve hatta aşağılamışlardır. Fakat Kyrillos Aleksandreia başpiskoposu olarak kendisini Aleksandreia ilahiyat ekolüne derinden bağlı birisi gibi gördüğünü ve bu şekilde bu konumuyla *Phronema Patrum*'u, yani babaların fikrini, temsil ettiğini birçok defa tekrarlamıştır. Bu kavram Kyrillos için o kadar önemlidir ki, 431'deki Büyük Ephesos Konsili'nde meselenin istişaresini sonuçlandırmak için evrensel kiliseye ait kristoloji silsilesinin ne olduğunu ortaya koymak amacıyla büyük bir araştırma faaliyetinde bulunmuştu. Bu çalışmalarının sonuçlarını onun Ephesos'ta konsil için toplanmış rahiplere sunduğu ve eski kilise babaları kaynaklarından derlediği dosyada görebiliriz. Bu dosya eski kilisede bir

---

[194] Çevirenlerin notu: "Babaların fikri veya tefekkürü"

kimsenin fikrî açıdan kilise babaları geleneğinin neresinde durduğunu gösteren ilk örneklerden birisidir. 431 Ephesos Konsili'nden sonra Kyrillos'un bu yaptığını benzer şekilde yetkin kilise yazarlarından alıntılar derleme çalışmaları (*catenae*) ilahiyat eserlerinin standart ve klasik yöntemi haline geldi. Ne var ki, bunun öncesinde bu düşünceyi ilk icat edenin Kyrillos olduğu da söylenemez. Bir kimsenin bizzat mensubu olduğu kilisenin babalar geleneğini temsil ettiğini söylemesi aslında ruhanî eğitimin önemli bir parçasıydı. Nestorios krizi sırasında Kyrillos'un buna eklediği, yerel geleneğin daha genel kilise babaları ilahiyatıyla uyumlu olduğunu göstermesiydi. Kyrillos, Theodoros'tan sonra Suriye kökenli ilahiyat ekolünün böyle bir iddiada bulunmaya hakkı olmadığını öne sürmüştü. Bu yüzden Kyrillos'a ait düşüncenin gidişatını daha evvelden görebiliriz ve izlediğini öne sürdüğü hattan ayrılıp ayrılmadığını tespit edebiliriz. Ayrıca bu şekilde onun genel teolojisinin somut ve temsili bağlamını (*skopos*)[195] ortaya çıkarabiliriz ve bunu dar tartışmalarda karşılaşılabilecek anlam karışıklıkları ve muğlaklıkları tespit etme noktasında kullanabiliriz. Eğer bu metot geçmiş zamanlarda kullanılabilseydi (semantik anlam incelenen yazılardaki akıl yürütmenin daha geniş bağlamından alınacağı için daha basit bir Hermenötik tutarlılık sağlanırdı), bu zamana kadar Kyrillos'un ilahî öğretisi hakkında çok daha az saçmalık yazılmış olabilirdi.

Kyrillos'un yazıları ve düşünceleri daha yakından incelendiğinde, açıkça iddia ettiği şeyin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır. Aleksandreialı Athanasios (296-373), Kyrillos'un gözünde bedene bürünme fikrinin asıl kaynağıdır ve yüce bir ekümenik otoritedir. Kyrillos (378-444) ise Athanasios'tan neredeyse bir ömür sonra yaşamıştı. Kyrillos döneminde bedene bürünmüş tanrının öznel şahsına dair yeni unsurlar ortaya çıkmıştı ve onun nesli üzerinde etkisi görülen reddiyeler yaşanmıştı. Athanasios'un Ariusçu kristolojiyle girdiği büyük tartışmalardan sonra Söz-Tanrı'nın biricik öznel şahsı hakkında çok daha fazla soru ortaya çıktı ve Athanasios'un ömrünün son kısmında ve ondan sonraki nesil boyunca Hristiyan ilahiyatçılar bedene bürünmüş tanrının öznelliğini daha önce olmadığı oranda tartışmanın ortasına çektiler. Kappadokialı babalar Laodikeialı Apollinarios (aslında Nikaia taraftarı bir müttefikti, fakat Athanasios için hafif bir utanç kaynağı idi) ekolünün ve Tarsoslu Diodoros'u izleyen Suriyelilerin (yani Mopsuestialı Theodoros ve Nestorios'un takipçilerinin) Nikaia (İznik) teolojisine karşı oluşturduğu sorunların çözümüyle uğraşıyorlardı. Bu ikinci durumda sorun Kyrillos'un yaşamı sırasında cereyan etti. Pek çok açıdan Kyril-

---

[195] Çevirenlerin notu: Yun. *skopos*, bakış, görüş, tutum, olarak çevrilebilir.

los'un Nestorios'un kristolojisine olan ani ve derin tepkisinin arkaplânı, bu kristolojiyi Aleksandreia geleneğine bir saldırı olarak tanımlamasında yatmaktadır. Bu yüzden, Kyrillos'un kendi dönemindeki kristolojik krize cevap verirken hem Athanasios'un metinlerini hem de Nikaia Konsili'nden hemen sonraki nesil sırasında ortaya çıkan daha geniş yorumları kullanmasını doğal karşılamak gerekir. O halde Kyrillos'un Athanasios'tan sonraki kristolojik kaynaklarını sormak zarurîdir.

Bu kaynakların incelenmesi sonucunda Kyrillos'un kristoloji bağlamında Nazianzoslu Gregorios'un, tefsirde ise (aile tarihi göz önüne alınırsa sürpriz olmayacak şekilde)[196] Aleksandreialı Origenes ile Ioannes Khrysostomos'un yakın takipçisi olduğu görülmektedir. Kyrillos'un kendi savını sentezleme noktasında kendi parlak üslubunu kullandığına ve kristolojik tartışmanın önyüzüne gerçekten önemli olan bir makro bağlamı (gerçek kristolojinin tamamıyla yücelme/tanrısallaşma yoluyla kurtuluş düşüncesi olduğu) kazandırdığına şüphe yok ise de, açıktır ki, Kyrillos hem kendinden önceki geleneği iyi tanımaktadır hem de bu geleneği yeteri kadar arılaştırarak belirli bir *paradosis* çizgisi ortaya çıkarmıştır: Hangi yazarlar Athanasios'un amacına sadık kalmışlar, hangileri bunu tamamen ıskalamışlardır? Bazı modern araştırmacılar hasımlarınca öne sürülen detaylı savları iyi dinlemediğini söyleyerek Kyrillos'un meseleyi ıskaladığını iddia etmişlerdir—herhalde bütün taraflar bir masanın etrafında sakince oturmuş olsalardı anlaşmış halde kalkacaklardı. Ama bu apaçık şekilde saçma ve anakronistiktir. Şimdiki modern muadillerinde görüldüğü gibi, eski düşünce okullarında da işler böyle yürümezdi. Kyrillos, Diodoros, Theodoros ve Nestorios'a ait Suriye geleneğini yarım şekilde çalıştığı için bu geleneğin aslında Hristiyanlığın "millî" bir ekolü olduğunun tespitini yapmıştır. Theodoros'un ekümenik statüdeki iddiasında haklılık payı görmemektedir. Kyrillos Hristiyan geleneği için evrensel bir ses olarak Athanasios'u gösterir ama aynı rolü Suriyelilere vermez. Bu durum, onun çalıştığı düşüncelerdeki kilise babalarının "ağırlığı" teorisinin bir dışavurumudur.

Buradan, Kyrillos'un *mia physis* formülü kullanımı hakkında iki şey öğrenmekteyiz. Birincisi, Kyrillos kendi geleneğinin *skopos*u, yani Aleksandreia-Kappadokia senteziyle karakterize edilmiş ve Kyrillos'un silsilesini çıkardığı düşünce temayülleri hakkında fevkalade bilinçliydi ve tarafsız bir araştırmacı ta-

[196] McGuckin dipnot 1: Amcası başpiskopos Theophilos, onu, Mısırlı Origenesçilerin bastırılması, uzun biraderler meselesi ve Meşe Konsili'nde Ioannes Khrysostomos'un aforoz edilmesi meselelerine müdahil etmişti.

rafından da kabul edileceği üzere bu *skoposa* dair başından sonuna kadar tutarlı idi. İkincisi, Kyrillos aptal değildi. Bazı yorumcular onu hem sav hem de semantik bakımından yalpalar ve önüne çıkarılan her bir itiraz karşısında ayrı bir yol tutar şekilde resmetmişlerdir. Şimdi, Kyrillos'un gerçekten çok enerjik bir tartışmacı olduğu ve pek çok fırsatta nabza göre şerbet verdiği doğrudur, fakat kristolojisindeki imgelerin ve semantik formüllerin hepsinin iki ve başat önemde fikri savunmak üzere oluşturulduğu görülür: Birincisi, Mesih birdir (Söz-Tanrı bedeni kendisine has kılmıştı). İkincisi, Tanrı'nın insanla kendisini birleştirmesinin gizemi, deruhte edilmiş insanlığı tanrısallaştırdığı derecede, ırkımızın kurtuluşunun içinde var olan *energeia*dır. Diğer bir deyişle, bedenin Tanrı-İnsanda deruhte edilmesi, ölümlü mahlûkatın Tanrı'nın inayetiyle dönüşmesi için etkin bir örnektir.

Kyrillos bedene bürünme hadisesini şairane terimlerle, mesela leylak ve kokusu veya meşhur çift durumları bir araya getirme yöntemiyle (eziyet görmeden acı çekmek-*apathos epathen* veya *Theotokos* Meryem veya hayat veren beden ya da Tanrı'nın ölümü)[197] anlatmıştır. Bununla birlikte insanlığın kurtuluşunun temel gücü olarak Söz'ün insanlaşması (*enanthropesis*) olgusu onun her zaman asıl vurgusu olmuştur. Kyrillos'un fikirlerini araştıran yorumcular onun bu formülleştirmelerine odaklandıklarında, genelde onun kavgacı ya da tefsire yönelik bütün yazılarında karşımıza çıkan bu temel unsuru göz ardı etmişlerdir. Aynı şekilde Kyrillos'taki kristolojinin sanki bir kavanozda her şeyden tecrit edilmiş bir numune gibi durmadığını da anlayamamışlardır. Kyrillos'un kristolojisi, bu büyük Aleksandreialı'nın kutsal ayin teorisi, kutsal kitap tefsiri ve her şeyin üzerinde onun Kutsal Ruh ilmine derinden bağlıdır. Kyrillos'un Kutsal Ruh, ilahî Teslis ve kutsal kitapların kurtarıcı gücü üzerine yaptığı tefsirler İngilizce literatürde o kadar göz ardı edilmiştir ki, onun münakaşa içerikli konuları hakkında yapılan çalışmalar genelde 20. yüzyıl ortalarında yazılmış skolastik el kitapları üslubunda ortaya konulmuştur. Bunun oldukça eksik bir yöntem olduğu açıktır. Bugün bile Büyük Kyrillos'un Teslis ve Kutsal Ruh üzerine çalışmaları çevrilmemiş, okunmamış ve anlaşılmamıştır.

Kyrillos *mia physis* formülünü Aleksandreia başpiskoposluk arşivlerinde Athanasios'a atfedilen eserlerde bulmuştur. Bu hususta kendisinden önceki arşivciler aslında hatalıydılar ve Kyrillos bu yüzden yanılgıya düşmüştür. Eser aslında Apollinarios'a aitti ve Athanasios diye başlıklandırılmıştı. Aynı şekilde Alek-

---

[197] McGuckin dipnot 2: Onun kristolojik birliğe dair etkileyici anlatımlarının daha geniş bir çerçevesi için bk. McGuckin (1994), ss. 196-207; McKinion (2004).

sandreialı Dioskoros da 449 (II.) Ephesos Konsili'nde bu tabirin hem Athanasios hem de Nazianzoslu Gregorios'ta geçtiğini söyleyerek aynı yanılgıya düşmüştü. Dioskoros da aslında gayet mükemmel olan bu arşivlerin hatası yüzünden yanılmıştı. Bu açıklamanın tarihselliği çok zaman önce Petavius[198] tarafından ispatlanmıştır ve bugün artık herkes tarafından kabul edilmektedir[199]. Aslında o zamanlar söz konusu bu tabirin aslında Athanasios değil de Apollinarios'tan geldiği savı Suriyeli ilahiyatçılar tarafından da gündeme getirilmişti ve Kyrillos onların haklı olabileceklerini düşünerek 432'den itibaren bu terimi kendi savının ana öğesi olarak kullanmaktan kaçınmaya başlamıştı. Fakat bu durum yine de onun *mia physis* kristolojisinden uzaklaştığı anlamına gelmemektedir[200]. Yine de Kyrillos geniş entelektüel çevreleri bu şekilde ikna edemeyeceğini anladığı için ve hatta onun Apollinariosçu olduğunu iddia eden Suriyeli hasımlarının bu iddiasını çürütmek amacıyla kristolojisindeki vurguyu bir *hypostasis* formülüne çevirmişti[201]. Bu durum bize Kyrillos'un ilk entelektüel bağlamındaki erken evrenin bir işaretini vermektedir. Kısaca: Burada *physis* terimi *hypostasis* teriminin kabaca dengidir[202].

Hypostasis terimi *hypokeimenon*, yani bir şeyin esası, temeli[203], anlamına geldiği sürece, Kyrillos'un *mia physis* tabirine Apollinarios'un kristolojisinden

---

[198] McGuckin dipnot 3: Denis Pétau (Petavius), *In Quo De Incernatione Verbi Agitur*; *Theologicorum Dogmatum*, Paris 1650, 4. 4. 4; Newman, buradaki önermeyi kısaltarak *Tracts Theological and Ecclesiastical*, No.4'te vermiştir.

[199] McGuckin dipnot 4: Krş. G. Voisin, L'Apollinarianisme, Louvain 1901, ss. 152-188; H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen 1904, I. Cilt, s. 103 vd.

[200] McGuckin dipnot 5: Hayatının sonuna doğru yazdığı eserlerin birinde bulunmaktadır: *Quod Unus Sit Christus*, Bk. McGuckin (1995).

[201] McGuckin dipnot 6: Bu fikre Ephesos'ta yüz yüze görüştüğü mutedil doğulu piskoposlarla yaptığı tartışmalardan sonra varmıştır. Onun kavramsallaştırmasındaki değişiklik Succensus'a birinci ve ikinci Mektuplarda ve Eulogios'a Mektupta görülmektedir. Kyrillos, bu mektuplarda, *Mia Physis* tabirini Mesih'teki ilahî öznelliğin tekliğini büyük bir vurguyla belirtmek için kullanmaktadır.

[202] McGuckin dipnot 7: Kyrillos, *Doğuluların Aforozunun Savunması* (PG 76, 401); "Bu yüzden Söz'de tek bir tabiat (*physis*) ya da isterseniz *hypostasis* bulunmaktadır ve bu bizzat Söz'dür." Kyrillos, Nestorios'a *Üçüncü Mektup*'ta (8. paragraf), *Mia Physis* tabirini şöyle değiştirmiştir: "Bu yüzden İncillerdeki deyişler her zaman bir *prosopon* ile ve Söz'ün ete bürünmüş bir *hypostasis*ine atfedilmelidir."

[203] McGuckin dipnot 8: Kyrillos ile Nestorios çatışmasının erken döneminde *hypostasis* teriminin modern "şahıs" gibi bir kişiliği belirttiğini hemen zannetmemeliyiz. Bu yüzden, eski çağa ait *hypostasis* terimi ile ve modern *hypostasis* tabirinin semantik denkliği kurarken fazlasıyla dikkatli olmamız gerekmektedir (ders kitaplarında bu husus çok dikkatsizce geçiştirilmektedir). Kyrillos, bunu sınırlayıcı bir terim olarak kullanmaktadır. Erken dönem metinlerinin bazılarında bu terim öznel bir gerçeklik sembolize etmektedir (o zamanlar genel olarak anlaşılan *physis* yani doğa terimine denk olarak ve aynı zamanda *hypo* (alt) ve *stasis* (ayakta duran) terimlerini kullanan ken-

daha farklı bir açıdan yaklaştığı anlaşılmaktadır. Apollinarios bu kavramı "ilahî olanın vücuda bürünmesi (*sarkosis*)" imgelemesinde kullanmıştı. Bu modelde insan, Söz'deki ilahî varlığın içine bürüneceği, ancak kendisi ilahî bakımdan bizzat önem taşımayan bir bedensel zarftı. Apollinarios'a göre, beşerî tabiatın Mesih'te "vücuda bürünme" işindeki temel fonksiyonu, bu vücudu araç olarak kullanan İlahî Söz'e herhangi bir engelde bulunmamasıydı. Buna tezatla bu terimi Athanasiosçu anlamında algılayan Kyrillos, *mia physis* tabirini "ilahî ruhun içine dolduğu insanlaşma" (*enanthropesis*) mefhumunu tefsir etmek amacıyla kullanmıştı. Diğer bir deyişle, Kyrillos Tanrı'nın insanlığı olgusunu o denli ciddiye almıştı ki, Söz'ün tarihe insan şeklinde beden almış olarak dâhil olmasında çok yüce ve evrensel boyutta metafizik bir gizem müşahede etmişti. Kyrillos'a göre ilahî Söz basitçe et ve kemikten bir zarfın içine yerleşmemişti, (ilahî bir şahıs olarak) Söz insan olmuştu ve böylece Tanrı-İnsan haline gelmişti. İnsanlık üzerinde husule gelen bu yeniden yaratıcı gücün eyleminde (çünkü insanlık yeniden Tanrı tarafından lütuflandırılmıştı, Tanrı'yla uzlaşmıştı ve canlandırılmıştı), Tanrı-İnsan, Tanrı'yla insan arasında yeni ve bozulmayacak bir birleşme (*henosis*) oluşturdu – bunlar daha önce birbirlerinden (günah yüzünden ve varlık bilimsel açıdan) ayrı idiler, fakat şimdi *enanthropesis* gizemi ile tekrar yeni bir yaratılış formunda bir araya getirilmişlerdi. Mesih'teki insanlık özgündü (yani Mesih gerçekten insandı) ama insanlığın düşkün tabiatına has vasıflarından farklı hale getirilmişti – yani ölümsüz kılınmıştı. Kyrillos'a göre, Mesih özgün insanlığını korurken kendi insan tabiatını Tanrısallaştırdığı için, bu eylem Tanrı'daki hayatın kurtarıcı potansiyelini Mesih ailesine kutsal ayindeki kurban aracılığıyla aktarmak suretiyle bütün insan ırkını kurtarmıştı: Mesih'in vücudu takipçilerini Tanrısallaştırmak için bütün Kilise'de yayılmıştı.

Böylece *mia physis* tabiri tek bir somut gerçeklik anlamına gelmektedir ve bu anlam *hypostasis* terimi bağlamında Kyrillos zamanından itibaren genel olarak Hristiyan semantiğinde kabul edilmiştir. Maalesef Kyrillos'un *physis* teri-

---

di anlam kökeniyle anlamdaştır ve bu yüzden Latince'deki *sub-stantia* teriminin birebir çevirisi olmaktadır). Ancak daha sonraki metinlerde bu terim (*hypostasis*) öznel bir konumlandırma manasına gelir ve bugün bizim kullandığımız kişi-özne anlamına daha yakındır. Eğer o dönemde bugün kullanılan modern kişilik ve öznel eylem fikirleri kullanılıyor olsaydı, dönemin kilise babaları batı felsefesi için bu öznel kişilik kavramının anlam boyutlarını yaratmak için bu kadar büyük çaba sarf etmezlerdi. Neticede kristolojik tartışmaların bütün meselesi doğru yeni terimleri "şahıs" mefhumunun henüz "kazaen" kategorisinde olduğu bir dünyada bulmaktı (bu tartışmalarda daha eski dönemden gelen felsefî terimler kilise babalarının kullanımında yeni terminolojiler haline dönüşür) ve ilahî varlığa dair itikatlarının ifadesini en doğru şekilde belirtebilmek için "şahıs" mefhumunu ontolojik öznellik kategorisine sokmaya çalışmaktı.

mini kullandığı dönemde bu terim artık biraz eskimişti ve bunun anlamı çok daha dar bir çerçeveye girmişti: Yani bir *genus*[204] içinde biraraya getirilip bağlantı oluşturan pek çok değerler dizisi olmuştu. Kristolojik bağlamda *physis*-tabiat teriminin bu anlamı *ousia* terimine eş anlamlı olacaktı ve insanlık veya tanrılık anlamına gelecekti. Kyrillos'un dinleyicilerinden pek çoğu bu yüzden onun *mia physis* derken beden bürünmeden sonra "tek bir melez tabiat" anlamı kast ettiğini zannedeceklerdi (ki bu kavram Apollinariosçuluk addedilerek 4. yüzyıl kilisesinde geniş çaplı şekilde reddedilmişti). Hâlbuki Kyrillos, İlahî Söz'ün bedene bürünmesindeki tek somut gerçekliğe iman edilmesinin lüzumunu vurguluyordu. Örneğin Nestorios, Kyrillos'un *mia physis* vurgusunu tamamen kaçırmıştı. Nestorios bunun Apollinariosçuluğun yeniden ifadesi olduğunu zannetmişti[205] ve bu nedenle Kyrillos'u cahil bir ilahiyatçıymış gibi görerek onun ya tabiatları ayırt edemediğini (Yaratıcı ile yaratılan arasındaki farkı bilmiyormuş gibi) ya da tabiatları birbirine karıp karıştırdığını (ve bu yüzden bu ikisinin kendi özgünlüklerini kaybettiklerini düşündüğünü) öne sürmüştü. Nestorios'un eleştirisi şöyledir:

> Mesih'in maddi olmayan şey ile bedenden oluşturulmuş bir tabiat olduğunu ve ilahlığın bedene bürünmesinin (*theo-sarkoseos*) yegâne tabii bir *hypostasis*[206] teşkil ettiğini söylüyorsun. Fakat bunu söylemek iki tabiatı birbirine karıştırmak demektir. Hatta bu öylesine bir kafa karışıklığı ki, kendisine has özellikler taşıyan *hypostasis*lerin her birini birbirine kararak tabiatları onlardan arındırıyorsun[207].

---

[204] Çevirenlerin notu: "Cins", "tür".

[205] McGuckin dipnot 9: Apollinarios *Mia Physis* tabirini kullanırken aslında İlahî Söz'ün insanlığı kendi hayatına dâhil etmesi sırasında doğal özelliklerin bir birleşime girdiğini düşünmüştü. Apollinarios'un ilahî varlığın diğerini kendisine dâhil etmesi modeli, kilisenin kabul ettiği insanlığın ilahî varlık tarafından deruhte edilmesi fikrine tam uymamaktaydı. Ve bu yüzden Apollinarios genellikle bedenin deruhte edilmesi üzerine konuşmuştur. *Mia Physis* tabiriyle Apollinarios bedenin İlahî Söz'le "doğal bir gerçeklik" oluşturduğunu kast etmiştir. Yani beden ilahî varlıkla hem ontolojik olarak hem de doğal şekilde (*synousiomene kai symphytos*) birleşmiştir. Bk. H. Lietzmann, *Apollinaris*, ss. 257-260; Nazianzuslu Gregorios ve diğerleri "vücut bulma"nın (*incarnatio*) bu yüzden "cebren, mecburen" oluşan mekanik bir ilişki olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bu yaklaşım, Kyrillos'un "vücut bulma" olayında ilahî özgürlük olgusunu insan ruhunun ilahî varlık tarafından özgürleştirilmesi olgusuyla eşit gören yaklaşımına karşıttı.

[206] McGuckin dipnot 10: Yani Nestorios Kyrillos'un *physis* ve *hypostasis* terimlerini eş anlamlı kullandığına dikkat çekmektedir. Ancak hatalı olarak bu terimlerin Kyrillos tarafından *ousia* terimine de eş anlamlı kullanıldığını zanneder, hâlbuki aslında bu terimler bireysel konumları belirtmişlerdir.

[207] McGuckin dipnot 11: Nestorios'un *Theopaskhitler* adlı eserinin Antiokheialı Severos'un *Contra Grammaticos* 2. 32'de aktarılan fragmanları; Tercümesi J. Lebon, CSCO 112, 192.

Gerçekte ise Kyrillos cahil olmaktan çok uzaktır. Kyrillos, *mia physis* teriminin tıpkı *Theotokos* ve favori *aporia*sı[208] "eziyet görmeden elem çekmek" tabirleri gibi tepkiyle karşılanacağını ve ilk okumada doğan tepkinin bu bulmaca (*aporia*) üzerine daha fazla düşünmeye yol açacağını biliyordu. Nitekim (tıpkı *Theotokos* unvanında yaptığı gibi) Athanasios'un Nikaia'da telaffuz ettiği *homoousion* terimine benzer şekilde, *mia physis* teriminin Suriyeli hasımlarını rahatsız edip kızdıracağını ve hatta onları Mesih'ten sanki iki özneymiş gibi bahsetmeye iteceğini sezmişti[209]. Kyrillos Mesih'teki tabiatların özgünlüğünü/bozulmamışlığını zaten kabul ediyordu. Bu noktayı o kadar basit bir gerçeklik olarak almıştı ki, bir ilahiyatçının bunun çok daha ötesini, yani bedene bürünme hadisesinin ne anlam taşıdığından çok neden ve nasıl olduğunu açıklaması gerektiğini düşünmüştü[210]. Hatta *mia physis* teriminin "sapkın" (Apollinariosçu) bir anlama gelebileceğini kabul eder haldeydi, ancak burada önemli olan "bedene bürünmüş" sıfatının ihmal edilmemesi gerektiğiydi. Söz konusu bu sıfat o kadar önemli bir anahtar unsurdu ve *aporia*nın gücünü ve anlamını sağlıyordu ki, bu terimin "sapkın" anlamda okunması ancak ya dikkatsiz bir aklın ya da kötü niyet taşıyan birisinin işi olabilirdi[211].

Kyrillos'a göre, *mia physis* tabiri Mesih'in tamamen Tanrı ve tamamen insan olduğunu reddetmemiştir. Sadece bu tabiatların sahip olunabilecek şeyler gibi statik halde bulunduklarını söyleyen klişeleşmiş kavrama meydan okumaktadır. Bu şekliyle ayrıca Roma kristoloji ekolüyle de çatışmaya girmiştir. Çünkü maalesef Tertullianus Latince'de kullanılan Hristiyanlık terimlerinin anlam boyutlarını çok uzun süre önce belirlerken *natura* terimini "bir *persona*nın sahip olduğu şey" gibi dar bir çerçeveye sokmuştu[212]. Kyrillos'un bu tabiri Suriye kristoloji ekolüyle daha şiddetli bir çatışmaya girdi. Çünkü doğulular bir önceki nesilde Apollinarios'a o kadar büyük bir korku ve dehşet içinde reaksiyon göstermişlerdi ki, artık baktıkları her yerde Apollinarios'u görüyorlar ve Hristiyan düşüncesinin ona karşı en kuvvetli şekilde aşılanması gerektiğini savunuyorlardı.

---

[208] Çevirenlerin notu: "Bulmaca"

[209] McGuckin dipnot 12: Athanasios önceleri *homoousion* formülünü çok faydalı bulmadı. Bunun yerine Söz'ün ilahiliğini açıklamak için *tautotes tes ousias* tabirini tercih etti. Ancak Ariusçu etkiyi temizleme noktasında *homoousion* kelimesinin kullanışlılığını fark edince bunu tamamen benimsedi ve bol bol kullandı.

[210] McGuckin dipnot 13: Kyrillos, *Vücuda Bürünme Hakkında Skholia*, PG 75, 1385: Nestorios'a *İkinci Mektup*, 3. Paragraf.

[211] McGuckin dipnot 14: Kyrillos, *Succensus'a İkinci Mektup*, 3. McGuckin (1994), s. 361.

[212] Çevirenlerin notu: En temel boyutta Lat. *natura* Yun. *physis*; Lat. *persona* Yun. *prosopon* terimlerinin karşılığıdır.

Nestorios'un Kyrillos'un neden bahsettiğini anlayamamasının başlıca sebebi budur. *Physis* terimini böyle anlık bir somutlaştırma anlamında, yani ölümcül bir muğlaklıkta, hele ki daha geniş semantik spektrumda *ousia* ile aynı tabiatta örtüşürken kullanmak, Kyrillos'u bir sonraki aşamada kristolojide *monohypostatik* bir dil tercih etmeye itti. Nestorios'un bu argümantasyonu takip edememesinin yegâne sebebi olarak Kyrillos'un bu terimlere bu anlamları yüklemesini gösteremeyiz. Çünkü bu tür formülleri bir yana bırakırsak, Kyrillos'un teolojisi genel bağlama bakıldığında gayet açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Kyrillos *mia physis* terimini Mesih'in bir olduğu, ilahî Söz'ün hem bedene bürünme öncesinde hem de sonrasında bir olduğu ve ayrıca bu "bir olma"nın dinamik bir gizemin sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesinde ısrar etmek için kullanmıştır. Diğer bir deyişle, bedene bürünme kimyevî-fizikî veya başka bir şartlı realite olmayıp Tanrı'nın engellenemez özgürlüğünün bir tasarrufudur. Özellikle *mia physis* teriminin kabulü, Tanrı'nın beden almış Söz'ünün tek bir *hypostasis*, yani somut gerçeklik, teşkil ettiğini ve bunun farklı tabiatların (iki ayrı veya gevşek şekilde birleşmiş *ousia*) sentezi olmadığını açıklar.

Ortodoks İmanında *Mia Physis* Lisanı

Mia physis tou theou logou sesarkomene tabiri maalesef İngilizce yazılan ders kitaplarının çoğunda yanlış tercüme edilmiş ve yine yanıltıcı şekilde "beden almış Söz-Tanrı'nın tek tabiatı" şeklinde verilmiştir. Bu tercüme Kyrillos'u yansıtmamakta, tam aksine Constantinopolisli Eutykhes'in *mia physis tou theou logou sesarkomenou*[213] dediği iman formülünün İngilizce tercümesini vermektedir (beden almış Söz-Tanrı'nın tek tabiatı). 5. yüzyıldaki bu semantik kargaşanın bu kadar yüzyıl sonra ve pek çok dil içinde bizi hâlâ uğraştırmaya devam etmesi ilginçtir.

"One nature of God the Word enfleshed" İngilizce tabiri bugün Bizans ayin usulünü sürdüren Ortodokslar arasında Kyrillosçu Miafizitlerin (örneğin Aleksandreialı Dioskoros ve Antiokheialı Severos) hâlâ yanlış şekilde Monofizitler, yani beden almış Tanrı'da sadece bir tabiatın kendisine has özelliklerini muhafaza ettiğini öğretenler olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bizans kiliselerinin "sapkın" öğretiler kitaplarında (muhalif herşeyi) çoğunlukla "Monofizitizm" olarak görüp reaksiyon göstermeleri, kabul edilmelidir ki, daha sonraki tarih-

---

[213] Çevirenlerin notu: Burada okuyucunun ilk Yunanca ifadedeki *sesarkomene* (dişildir, "tabiat"ı niteliyor) ile ikinci Yunanca ifadede geçen *sesarkomenou* (erildir, "Söz"ü niteliyor) kelimelerinin farkına dikkat etmesi gerekir.

lerde Miafizitlerin Bizans konsil geleneğinde beden almış birleşim (*henosis*) hakkında söylenen şeyleri anlamlandırması kadar yanlıştır[214]. Büyük bir kör döğüşü! Temel kristolojik konularda eşzamanlı iletişim ama (her çağda önyargılar ve gerçeklerin klişeleşmiş varyantlarını tercih edenler bulunduğu için) her açık fikirli ve açık yürekli kimsenin kabul edeceği üzere, konsil usullerinde (bir konsilin kilise babalarının düşüncelerini özgün şekilde ifade edip etmediğine bakılmaksızın) büyük bir uyumsuzluk ve bunun yol açtığı ve bugün halen devam eden ayrımların gerçek ve kalıcı nedeni!

Anlaşılan o ki, yukarıda geçen Yunanca tabirin genellikle kullanılan İngilizce tercümesi Eutykhes'in iman formülünü yansıtmaktadır ve Romalı Papa Leo 449'da Ephesos'ta ve 451'de Khalkedon'da Eutykhes'e ve onun bu tabirine şiddetle karşı çıkmıştır. Muhtemelen bu sebeple söz konusu Yunanca tabir bugün hâlâ Roma Katolik (ve dolayısıyla batılı) kristolojik gelenek tarafından büyük bir tiksinmeyle karşılanmaktadır[215]. İngilizce tercümede "enfleshed" (beden almış)

---

[214] McGuckin dipnot 15 ve 16: Yani burada Monofizit teriminin doğru kullanımı ancak teolojik gerekçelerle haklı olabilir. Başka türlü, 451 yılındaki Khalkedon Kilise Meclisi'ni ekümenik konsil olarak kabul etmeyenleri muhalif diye tanımlamak gibi bir manada anlaşılmamalıdır – ancak şu da belirtilmelidir ki, bu muhalif kesim çoğunlukla herhangi başka bir entelektüel gerekçe olmaksızın sırf bu konsile dair reddiye geleneği yüzünden sapkınlar listesine alınmışlardır; Bahsi geçen konsiller 451 yılındaki Khalkedon ve 553 Constantinopolis konsilleridir.

[215] McGuckin dipnot 17: Papa Leo'nun *Tomus*'u Nesturî görüşü sadece bulandırmak için değil aynı zamanda ortadan kaldırmak amacıyla kaleme alınmıştı. Fakat Khalkedoncu iman görüşü Papa Leo'nun doktrinini birçok açıdan düzeltmektedir ve *Tomus*'u Kyrillos'un iman akdiyle uyumlu olduğu temelde kabul etmektedir. Kyrillos'un iman akdi Khalkedon'un iman formülünün en iyi şekilde işlenmiş temelidir. Bu yüzden konsile katılan kilise babaları evrensel kilisede *Tomus*'un kendi başına iman akdi olarak kullanılmasını kabul etmemişlerdir. Hâlbuki Papa Leo 449 Ephesos Konsili'nde ve 451 Khalkedon Konsili'nde bunun tek başına yeterli olacağını öne sürmüştü. Kısacası, Khalkedon Roma'yı daha geniş evrensel gelenekle birleştirdi, tıpkı Suriye ve Aleksandreia'yı birleştirmeye çalıştığı gibi. Burada, *Phronema Patrum* yani "Pederlerin (Kilise Babalarının) Fikriyatı" temel olmuştur. Fakat Khalkedon Konsili'nin Latin Hristiyanlığı'ndaki algılanış biçiminde *Tomus* yükseltilerek öne çıkarılmış ve Kyrillos geriye itilmiştir ve böylece bütüne bakıldığında Khalkedon'daki uzlaşma dengesiz şekilde yorumlanmıştır. Aslında bu dengesizliği tamir etmek için toplanan 553 yılındaki Constantinopolis Konsili'nin iman formülü Roma tarafından neredeyse hiç benimsenmedi. Bu yüzden aslında kilise anlayışı dâhilinde faal olan birden fazla Khalkedonculuk bulunmaktadır. Şöyle ki, Khalkedoncu iman formülünün Bizans cephesindeki varyantı Khalkedon iman formülünü Kyrillos'un yorumladığı ve Leo'nun iman açıklamasını buna tabi kılındığı bir biçimdedir ve 553'teki Constantinopolis Konsili'nde Khalkedon bu şekilde değerlendirilmiştir. Fakat Latin Hristiyanlığı varyantında Leo'nun iman yorumu 451 Khalkedon'da kabul edilen iman formülünün tam teşekkülü bir tefsiri olarak alınmaktadır. Daha sonraki Miafizit varyant bunu Leo'nun bakış açısı aracılığıyla algılamıştır ve bu yüzden iki *physis* (iki tabiat) tabirini (Nesturîlik olmasa bile) kristolojik birliğin (yani iki tabiatın bir olmak üzere birleşmesi) gerçek etkisinin inkârına denk olarak görmüştür.

sıfatının "Word" (İlahi-Söz) ismine yakınlığı bunların birlikte olduğunu ima etmektedir. Böylece, Eutykhes, Kyrillos'un ifadesini, *sesarkomene* teriminden *sesarkomenou* terimine çevirerek şu hale getirmiştir: "Beden almış olan Söz-Tanrı tek bir tabiata sahiptir". Ancak Kyrillos'un özgün cümlesi "enfleshed" (beden almış) sıfatını "God the Word" (Söz-Tanrı, *theou logou*) ile değil, "nature" (tabiat, *physis*) kelimesiyle ilişkilendirmektedir. Bu yüzden, Kyrillos kristolojisinde beden almış olan şey *physis*tir. Yani Söz-Tanrı beden haline gelmekle beden olmamış, ancak insanı kudretiyle bizzat kendi şahsına yükseltmiş, yani onu kendi bedeni yapmıştır: Bizzat Söz-Tanrı'nın bedeni yapmıştır. "Söz beden aldı" denilirken kast edilen, O'nun Tanrı olarak kendi tabiî ilahlığını (*to idion*)[216] devam ettirdiğidir.

Bu bağlamda, Kyrillos'un özgün doktrinini ifade ederken İngilizce tercümemizi sadece ve sadece şu şekle sokmalıyız: "One Enfleshed Nature (*physis*) of God the Word". Yalnızca bu tercüme Aziz Kyrillos'u yansıtmaktadır. Bu görüş doğrudur ve bizler de bunun tefsirini 451'den beri Bizans Ortodoks inancı içinde devam ettirmekteyiz. Aslında Bizans Ortodoks görüşünün temeli Kyrillos öğretisinin 451'deki Khalkedon Konsili'yle uyumlu olduğunu söylemektir. Bunu bir tarih yanılgısı içinde yapmıyoruz. Kyrillos'un *mia physis* kristolojisini *monohypostatik* şekilde yeniden yorumlamasındaki nüansları kabul ederek ve (I.) Ephesos konsili sonrasında Antiokheialı Yuhanna ile hemfikir olarak yayınladığı 433 tarihli "Gökler Sevinsin" mektubundaki tefsirine dayanarak yapıyoruz. Bunlar Dioskoros'un reddettiği girişimlerdi ve Dioskoros bu yaptığıyla Kyrillos teolojisinin inceliklerini ve evrensel bakışını ortadan kaldırdı ve dolayısıyla 449'daki Ephesos Konsili krizine neden oldu[217]. *Mia physis* tabirini kullanan iman formülüyle Khalkedon'un kullandığı *dyo physeis* terimini paralel şekilde iman esası olarak görmek kaçınılmaz surette kafamızı karıştırmaktadır, çünkü o dönemde o çağın anlamlandırma kalıpları da gayet değişkendi. Buna karşın eğer kilise babaları ve onların en dikkatlisi olan Kyrillos itina ile okunduğunda bunun bir fikir karışıklığı olmadığı görülecektir.

Kyrillos'u izlersek, Bizans Ortodoksları Kyrillos usulü Miafizitizmi ve Khalkedon usulü Dyofizitizmi beraber kabul edebilirler ve etmelidirler. Ama nasıl? Aklı başında, kilise babalarına ait özgün fikirlerin hangi iman formülünde olduğuyla gerçekten ilgilenen, cahilce karikatürleştirmeleri ve anlayamadıkları eski formülleri kullanmayı sürdürmeye merak duymayan kişiler göreceklerdir ki,

---

[216] Çevirenlerin notu: "Kendisine has".

[217] McGuckin dipnot 18: Kyrillos'un 39. Mektubu.

Kyrillos, eserlerinde, anahtar *physis* terimini, muhtelif yerlerde farklı anlamlarda kullanmıştı. Söz konusu terim, bir yerde (*hypostasis* ile eş anlamlı olacak şekilde) "bir şeyin anlık bir somutlaşmasını" gösterirdi, başka bir yerde ise (*ousia* terimi ile uyumlu özellikler kümesi anlamına gelecek) "tabiat" teriminin bir özelliği olarak geçerdi. Bu birinci örnekte 4. yüzyıl sonunda bu terimin artık neredeyse eskimiş bir anlam taşıdığı görülmektedir ve uzun vadede aynı semantik uygulamaya devam edilemeyeceği ve kafa karıştırıcı hale bürüneceği belli olmuştur. Bu yüzden 5. yüzyıl başlarında *hypostasis* terimini kullanan yeni bir terminoloji ile uyumlu bir arayışa gidilmişti. *Hypostasis* teriminin kendisi de 4. yüzyılın sonlarında "tabiat" (*ousia*/öz-cevher terimini tasvir eden *physis*) teriminin eş anlamlısı olmaktan uzaklaşmaya ve (Kyrillos'ta ve Khalkedon'da görüleceği üzere) çok daha tikel bir kullanıma yaklaşarak "anlık somutlaşma" (biz buna *persona* diyoruz) kavramı ile eş anlamlı kullanılmaya başlandı. *Physis* ikinci kullanımında pagan felsefecilerde karşımıza çıkan "somut ve hususi (fizikî) özellikler birikimi"ni ifade etmektedir ve hep beraber *ousia* (tabiat) terimini oluştururlar. Tabiat terimiyle eş anlamlı olduğunu öne sürdüğümüz *physis* ve *ousia* arasındaki fark, Latince'de görülen *substantia* ile *natura* terimleri arasındaki farkla karşılaştırılabilir. *Substantia* bir şeyin arkaplânı ve *hypokeimena* (altındaki gerçeklikler) diye bahsedilen boyut iken, *natura* bir *genus*u başka şeylerden ayıran nitelik olarak anlatılmaktadır.

Bahsi geçen dönemdeki anahtar terimlerin anlamları arasındaki örtüşmelerin çokluğu sebebiyle şayet Yunanca semantik dağılım problemler çıkarıyorsa, açıklık olması için konuyu bunlara denk Latince veya İngilizce terimleri kullanarak da işleyebiliriz. Bu takdirde durum şöyle görünecektir: Kyrillos'un *mia physis* terimi ilahî Söz'ün beden alma safhasında tek bir somut gerçeklik (şahıs) olduğunu söyler. İlahî Söz kendi ilahî şahsından Tanrılık ile insanlık arasında bir birleşim yaratmıştır. Buna Yunanca *henosis* denilir ve bu terim kritik bir öneme sahiptir. Çünkü bir ortaklaşma veya süregiden paralel bir konumlanma yerine tam bir birlikten bahsetmektedir. İlahî Söz tarafından başlatıldığı ve devam ettirildiği için burada ilahî bir birlik/birleşim söz konusudur. Kyrillos'un öğretisine göre, Tanrılık ile insanlığın bu müthiş kudretli ve mucizevî birliği kırılamaz ve bu birlikte insan ırkının kurtuluşu için Tanrı tarafından başlatılmış olan ihsan yer almıştır. Zaten bu yüzdendir ki, Kyrillos, (Nestorios'un sulandırması gibi) "bu birliğin yanlış anlaşılması"nın, beden alma eyleminin gizemi aracılığıyla insanlığın Tanrısallaştırılması olgusunun anlaşılmasını engelleyeceğini (bütün kilise babaları geleneğinde de söylendiği gibi) ısrarla belirtmiştir. Athanasios'un

Kyrillos'tan bir nesil önce çok daha basit şekilde dikkat çektiği şeyin Kyrillos tarafından daha gelişmiş şekilde dile getirilmesidir. Athanasios şöyle söylemişti: "Biz Tanrı olalım diye O insan oldu[218]." Beden almış Tanrı için doğal kabul edilebilecek bir olay, yani ilahî Söz'ün bu birliği çok sağlam kurarak sanki kendi bedenine ya da kendi tekil gerçekliği içinde insanlığına (*physis* veya *hypostasis*) sahip olması, daha sonra onun aracılığıyla bütün insanlığa Tanrılaşma (*theiopoiesis*) ihsanı olarak sunulmuştu. Bu yüzden beden almış birliğin bu eylemi hem Mesih'te cereyan eden biricik bir olay hem de insanlığın tamamına yaşamın nasıl geri verileceğini gösteren bir örnektir. Kyrillos bu meselenin beden alma teolojisi açısından temel ve öz teşkil ettiği hususunu yinelemekten hiçbir zaman bıkmamıştır. Ona göre, kutsal ayindeki adağın gizemlerinde bu beden alma hadisesi -Mesih'in bedeninde ilahî Söz tarafından yaşandığı gibi- kilise içinde de aynı modele bağlı kalınarak yaşatılır[219].

Gerçekten, Ortodoks (doğru inançlı) iman ifadesi Kyrillos'un Miafizit tabirini ve Khalkedon'daki formülü aynı anda telaffuz edebilir. Bunların birincisinde, yani Kyrillos'un Miafizit tabirinde, ilahî Söz'ün artık beden almış şekilde tek bir gerçeklik olduğunu (veya tercih ederseniz tek bir *hypostasis* veya kişi olduğunu) söylüyoruz. Bundan da fazlası, tek bir ilahî Efendi kendisinin ebedî Tanrılığından başka bir tabiatı benimseyerek, ortaya çıkardığı gerçek ve mucizevî yöntemle Tanrısallaştıran bir birlik teşkil etmiştir. Buradaki amacı, ölmekte olan fanilere yaşam hediyesini geri vermektir. Kyrillos'un yoğun ama şirin "Miafizit" tabirinin gerçek anlamı işte budur. Öte yandan, eşit derecede Dyofizit olabiliriz ve beden almış Rabbin iki *physis*i olduğunu, hatta iki birbirine karışmamış tabiata (*ousia*sı) sahip bulunduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, beden alma hadisesinin, birleşime girmiş insanlık ve Tanrısallığın tek öznesi olan Söz'ün yegâne ilahî *hypostasis*i aracılığıyla bu tabiatları ayrılmaz kıldığına kanaat getirebiliriz.

Peki, aynı anda Miafizit ve Dyofizit olmak birbiriyle çelişen bir durum mudur? Kilise babalarının anlamlandırmalarını kavrayabilenler için hayır! Çünkü birinci ifadede *physis* terimi hemen hemen *hypostasis* teriminin oluşturacağı ve bugün içinde girdiği anlama sahiptir. İkinci ifadede, yani Khalkedoncu Dyofizit kullanımda *physis* terimi artık gözleme dayalı doğal özellikler kümesinden başka bir anlam taşımamaktadır — yani eski anlamı olan anlık somutlaşma manasını vermemektedir. O halde, Miafizit cümlede beden almış Rab tek bir

[218] McGuckin dipnot 19: Literal olarak "O, bizi ilahîleştirmek için insan oldu." Bk. Athanasios, *Vücuda Bürünme Hakkında*, PG 25, 54. 3.

[219] McGuckin dipnot 20: Tafsilat için bk. Gebremedhin (1977).

"*physis* halinde *hypostasis*"tir[220]. Khalkedoncu Dyofizit cümlede ise tek Rabbin tamamen mükemmel iki tabiatı (Tanrısallığı ve insanlığı) birleştirdiğini ve bu tabiatların kendi tekil şahsının (*hypostasis*, *prosopon* ve hatta *physis* — ama bu sonuncunun *hypotasis*e eşit anlamda erken kilise babaları döneminde anlaşıldığı şekliyle) birleştirici enerjisiyle kırılamaz bir şekilde ve gizemli bir surette "bir" ettiğini anlıyoruz[221]. Bu yüzden Ortodoks inançla bağdaştırılamaz bir durum yoktur ve aslında hem Kyrillos'taki Miafizit formülün hem de Khalkedoncu formülün doğruluğunu söylemek imanın daha tam bir ifadesi için gereklidir. Ama burada kilise babalarının anlamlandırma sistemlerini düzgün şekilde kavramalıyız ve iki anahtar unsuru göz önünde bulundurmalıyız: Birincisi, Miafizit imanda *physis* teriminin şahıs anlamına geldiği, ikincisi, Khalkedoncu Dyofizit ifadede "birleşmeden sonraki iki tabiat" denirken bunların değişmemiş-durağan bir paralellik yansıtmadıklarını, aksine Mesih'in şahsını birleştiren ilahî güç ile ayrılamaz derecede vahdet oluşturduklarını düşünmek zaruridir.

Bu takdirde Bizans ile Doğu Ortodoksluğu arasında ortaya çıkan bu uzun ve meşakkatli ayrılık sözü geçen bu eski terimlere ait anlamların farklılığı ve yıllar içinde anlam kaymalarına uğramalarına bağlanmalıdır mı demeliyiz? Kısmen evet! Fakat burada başka bir husus daha var ki, bu, en azından benim için eski tartışmanın temel nedenlerine benzer ama daha az radikal bir özellik taşımaktadır. Örneğin Aleksandreia geleneği beden alma mefhumunu anlatırken belirli bir ton kullanıyordu. Latince kullanan batı aynı beden alma mefhumunu başka bir tonda anlatıyordu. 4. yüzyıldaki Suriyeli ilahiyatçılar ise kendilerine has bir tona sahiptiler. Aynı zamanda Bizans cephesinde sözü geçen bu ekoller arasında orta yol tutma arayışları da her daim mevcut olmuştur (burada öncelikle Constantinopolisli Proklos'u, fakat aynı zamanda Khalkedon'daki ve II. Constantinopolis Konsili'ndeki ilahiyatçıları da kast ediyorum)[222]. O dönemde iman ak-

---

[220] Çevirenlerin notu: İng. The incarnate Lord is a single *hypostasis-as-physis*.

[221] McGuckin dipnot 21: Elbette 5. yüzyılda Khalkedon'daki kilise babaları *ousia* ile ilişkilendirilebilecek birçok karışıklığa neden olduğu için *physis* kelimesini artık bu bağlamda kullanmayı bırakmışlardı. Bu yüzden onların bu daha önceki dönemlerden kalma tabiri bir yana bırakmaları Khalkedon Konsili'ndeki şu hususa işaret etmektedir: (Eski dilde *physis* tabirinin kullanımı) Ortodoks (doğru inanç dâhilinde) olmasına rağmen artık Ortodoks kiliselerin evrensel itikatlarına uyumlu gelmemekteydi.

[222] McGuckin dipnot 22: Çünkü "Basileus" (imparator) makamının toplum tarafından farz edilen sorumlulukları arasında, bütün imparatorluk topraklarında tek bir doğru inancın korunması, beslenmesi, muhafaza ve ihya edilmesi görevi bulunmaktaydı. Bu sorumluluk Constantinopolis'teki patriklik kaleminin (büro) çalışmalarında ya da imparatorluk mabeyninin büyük konsilleri organize etmesinde belirginleşmektedir.

dine ait anahtar terimler henüz değişkendi ve farklı gelenekleri temsil eden ruhbanlar birbirlerini dinlemeye pek az zaman ve sabır ayırıyorlardı. Bizans cephesi ise böyle bir dönemde "Hristiyanlık" kavramını evrensel şekilde kabul edilebilir kılacak ve anlamlandıracak uluslararası bir konsil kararını amaçlayan bir güç oluşturma gayretine girmişti. O günden bugüne çok şey mi değişti? O halde demek ki geleneğin parçaları kendi ifadelerini öyle abartılı ve dengesiz tonlarda okudular ki, evrensel *oikumene* bu durumu kabul edilemez buldu. Kyrillos'un düşüncesine göre, Diodoros, Theodoros ve Nestorios, Mesih'teki tabiatların (*physis*ler veya *ousia*lar) ayrımını vurgulamışlardı. Ancak bu vurgu o denli aşırıydı ki, Kyrillos'a göre onlar beden alma mefhumunun yaşam veren gizeminin ana bağlamını kaçırmışlardı. Nitekim aslında beden alma kavramının gizemi insanlık uğruna ilahî Söz'ün kendi içinde Tanrı ve insandan oluşan bir birlik (*henosis*) yaratmasıdır. Kyrillos, onların böylece yerel teolojik usullerinin meşru ayrımlarını terk etmiş ve bu ayrımların yıkıcı bir "sapkınlık" alanına girdiğini düşünmüştü. Kyrillos için birlikteki gizemin korunması o denli önemliydi ki, sadece yüzeysel ekümenizm aracılığıyla buna zarar verilmesine müsaade edilmemeliydi.

Bununla birlikte Kyrillos'un Proklos tarafından yazılmış olan "Gökler Sevinsin" tebliğindeki düşüncelerini onaylaması (Kyrillos'un 39 numaralı mektubu) Antiokheialı Yuhanna'nın pekâlâ doğru imanda olduğuna kanaat getirdiğini göstermektedir. Nitekim Kyrillos'a göre, Yuhanna, *henosis* kavramına Nestorios gibi zarar verici bir darbe indirmemişti. Mamafih Kyrillos'un 39 numaralı mektubundan günümüze kalanlar bizzat onun kaleminden çıkmış sözler değildir. Bu mektuptaki ifade, Antiokheialı Yuhanna tarafından ileri sürülmüş, ilk tasladığı Theodoretos tarafından kaleme alınmış, Proklos'ta aracılık bulmuş ve oradan Kyrillos'un tetkikine ve onayına sunulmuştur. Dolayısıyla 39 numaralı mektup Kyrillos'un beden alma mefhumunun gizemine ilişkin gerçek düşüncelerine pek az bir oranda yakındır. Yine de onun her Antiokheialı'nın (veya bizzat kendisince kullanılan tabirleri aynen kullanmayan ister Latin ister Bizanslı ister herhangi başka bir kimsenin) "sapkın" olamayacağına dair ekümenik iman akdini de yansıtmaktadır. Bu yüzden Khalkedon Konsili yanlıları Kyrillos'un "Söz-Tanrı'nın beden almış tek gerçekliği" ifadesiyle beraber aynı zamanda ve tam bir mantık güderek Khalkedon Konsili'nin "tek bir ilahî *hypostasis*te uyum içinde biraraya gelen iki farklı doğal özellikler kümesi (*dyo physeis*)" ifadesini de benimseyebilirler, hatta benimsemelidirler. Daha önce de belirttiğim gibi, burada mantıkî uyum iki sebebe dayanmaktadır. Artık birincisinin aşikâr olması gerekiyor, bunu

daha fazla açıklamayacağım: *Physis* terimi Kyrillos'a göre farklı, Khalkedon'a göre farklı anlamlar taşımaktadır. Ancak ikinci sebep artık biraz daha açıklamaya muhtaç hale gelmiştir, çünkü Khalkedon Konsili Kyrillos'un en başta *mia physis* tabirini niçin çok yararlı ve önemli bulduğunu göz ardı etmemişti. Çünkü Kyrillos kristolojik vurguyu "daha önce bir olmamış iki şeyi (Tanrılık ve insanlık) gizemli bir şekilde bir etme" mefhumuna doğru şekilde yapmıştı.

Nestorios, Kyrillos'u "iki tabiatı birbirine karıştırdığı" ve bunları kabul edilemez şekilde bir karışıma soktuğu ithamıyla suçladıkça, Kyrillos her defasında bunun kendisine karşı yapılmış gayet aptalca bir suçlama olduğunu ve bunun ancak ilahiyat bilgisi çok kıt birisi tarafından yapılmış olabileceğini belirtmişti. Kyrillos Mesih'te özgün bir insanlık ve özgün bir tanrısallık bulunduğunu en temel seviyede açıklamayı reddeder. Zira tıpkı bütün evrensel ve elçilere sadık Hristiyanların yaptığı gibi bunu zaten kabul etmiştir. Bu husus 5. yüzyıl tartışmaları sırasında gerçek bir mesele olmamıştı. Daha sonra "Monofizit"lere karşı tepkide bulunan Bizans *apologia* geleneği bu yüzden bu metinleri klişeleşmiş, çarpıtılmış ve yanlış anlaşılmış şekilde kullandı. Nestorios gerçekten (veya retorik gereği) Kyrillos'un Tanrı ile insan arasındaki farkı bilmediğini veya beden almış Rabbin ne Tanrı ne insan ama yeni bir çeşit melez olduğunu zannettiğini söyledikçe, Kyrillos buna karşı çıkmaktan imtina etti. Çünkü orijinal münakaşanın asıl meselesi bağlamında kalmakta ısrarlıydı: Kyrillos tabiatlara has özelliklerin temellerini bilmiyor değildi, fakat Nestorios sanki beden alma mefhumuna ait gizemin temel noktasını unutmuşa benziyordu. Zira Nestorios, Khalkedon'un tabii özelliklerin bir şahısta birliğe doğru beraber akışlarına dair tarifini gözden kaçırmıştı. Bu beraber akış, daha önce birbirinden ayrı olan şeylerin artık birbirlerine karışmadan ilahî Söz'ün içinde bir hale gelmelerine yarayan bir beraber akıştır. Rabbin beden alması mefhumunda bu ayrı şeyler Tanrı ve insandı. Ama bizim durumumuzda söz konusu olan, insanlığın Tanrı'yla ortaklığı[223] hususudur. Şimdi uzlaşma Mesih'te sağlanmıştı. Bundan itibaren "Tanrı'nın birleştirdiğini hiçbir insan bölmesin."

Nestorios birlik üzerine bu vurguyu sadece bir şekilde imgelendirebildi: Melez bir varlık olarak kabul edilen Tanrı-İnsan'da doğal özelliklerin karışımı. Kyrillos, Nestorios'a, kristolojik birlikte anlaşılması gereken mananın bu ilkel *krasis*[224] öğretisi olmaması gerektiğini anlatmaya çalıştı. Fakat kurtuluştaki asıl *energeia* Mesih'in beden alma mefhumu sırasında başardığı ilahî birlik (ve do-

---

[223] Çevirenlerin notu: İng. "In our case it was the alienation of the race from divine communion".
[224] Çevirenleri notu: Yun. "karışım"

layısıyla buradan kaynaklanan Mesih'in ilahî elemi ve dirilişi) olmalıydı. Bu bağlamda, kristolojik *henosis* beden alma teolojisini açıklama "usul"lerinden birisi değildir (bunu usul olarak alırsak, Suriyeli ilahiyatçılar usullerini çok vurgulamamışlar ancak Aleksandreialı ilahiyatçılar bunu abartmışlardır). Aksine, birlik kavramı (*henosis*), fanilerin kurtuluşunu sağlayabilmek için beden almanın gizeminde gerçekleşmiş kudretli ve ilahî etkileşimi anlatmaya yarayan bir kısa yoldur. Khalkedon Konsili kısa ama yoğun manaya sahip *mia physis* tabirinden daha net bir terim ortaya koymak zorunda kalmıştı ve Suriyeliler ile Latin kökenli ilahiyatçıların Aleksandreialılara yönelik onların Mesih'teki tabii özellikleri birbirine karıştırdıkları şeklindeki endişelerini de ciddiye almalıydı (aslında Apollinarios'un aciz girişimlerinden sonra kilise bu endişeyi bir kenara atmıştı). İşte bu nedenle Khalkedon Konsili Kyrillos'un üzerinde vakit geçirmeye değer bulmadığı basitlikteki meseleyi bütün ilgililer için temel seviyede anlatma yolunu tuttu: İnsanlık ve tanrılık farklı ve ayrı hallerdir/durumlardır, bu yüzden Mesih'te iki *physis* vardır ve bunlar birbirlerine karışmamışlardır, birbirlerine karılmamışlardır ve bir araya gelmekle yok olmamışlardır. Ortodokslar için iki *physis* ifadesinden anlaşılması gereken sadece ve sadece budur.

Ne var ki Khalkedon sanki Dyofizitizm içinde *henosis* kabulü yokmuş gibi burada durmamıştır. Dikkat edilmesi gerekir ki, bundan sonra (Leo'nun *Tomus*'unda yaptığında çok daha vurgulu şekilde) gizemi doğru düzgün açıklamak için sadece bunun yetmeyeceğini söylemiştir. Birkaç tane aptalca uç açıklamayı iptal etmiştir. Mesela birisi Mesih'te yer alan iki tabiatın ayrı ve belirgin (birbirleriyle gevşek bir paralellikte) olduğunu söylerse, Tanrı-İnsan'ın iki tabiatı ilahî şekilde birleştirmesindeki temel gizemi tamamen gözden kaçırmış olacaktı. Kyrillos'un tekrar tekrar söylemekten usanmadığı şekilde, birlik tam da birlik kelimesinin ifade ettiği şeydir: Tabiatlar bir hale getirilmişlerdir. Bu iki tabiat Söz'ün kendi insanlığıyla birleşmesinden oluşan birlik içinde kiliseye Tanrılaşma kudretini (kutsal ayindeki adak ve vaftiz gizemlerindeki gibi) aktarmışlardır: Biz O'nun kendi tabiatında olduğu şeyi O'nun inayetiyle oluruz[225]. Kısacası, kristolojik birlik insanlığın Tanrı'yla uzlaşması için gösterilen çerçeveden daha az şey değildir. Bu nedenle de *henosis* bedene bürünmenin eş anlamlısıdır.

Birliğin böyle merkezî bir konumda anlaşılması (Nestorios gibi) bazı kimselerin tabii özelliklerin ayrılabilirliği düşüncesini vurgulamalarının da önüne geçmektedir. Ayrıca (doğru inanç çizgisinde yer alsa da Leo'nun *Tomus*'unda söylediği gibi), bazıları kristolojik birlikte bir ilahî *hypostasis* temeli görürken bu *hy-*

---

[225] Çevirenlerin notu: İng. "For what he was by nature we become by grace".

*postasis*in içinde iki paralel gerçeklik şeklindeymiş gibi iki tabiattan bahsetmeye devam ettikleri için onların hatalarını da düzeltmektedir. Bu kimselere göre, sanki bir kişinin içinde iki eşya vardı ve bu kişi bazen birinde bazen diğerinde ikamet ediyordu. Khalkedon, Roma ile fikir birliğine girerek tabiatların (*substantiae, naturae, physeis, ousiai*) "değişmediğini" söylerken, Mesih'te yer alan Tanrı ve insan tabiatlarının kristolojik birlikte kendilerine has özelliklerini kaybetmediklerini ifade etmiştir. Bu yüzden mesela Rabbin insanlığı ilahî Söz tarafından ele geçirildiğinde özgün insan olmaktan çıkmadı, Söz'ün ebedî Tanrılığı da Bakire'den aldığı tarihsel zamana bağlı yaşamı kabul etmekle sınırlanmış değildi. Okuyuculara göre, Khalkedon Konsili'ne uyumlu olan yorumlama (*ekthesis*), Leo'nun *Tomus*'una göre birliğin kudreti hakkında daha gelişmiş bir açıklamaydı. *Tomus* aslında öz itibariyle tam anlamıyla 5. yüzyıl ortasını yansıtan bir metin değildir. *Tomus*, Tertullianus'un ve Augustinus'un eserlerinden oluşturulmuş bir derlemeydi ve doğuya gönderildiği sırada tabiatları şahısların sahip oldukları özellikler diye anlatması başta gelmek üzere fazlasıyla eskimiş anlamlandırmalara sahipti. Hâlbuki Kyrillos'un öne sürdüğü olguya göre, insan tabiatı sabit varlık muhafazaları değil de (değişim veya kurtuluş dinamikleri gibi) yeni varlık şekillerini almaya elverişli potansiyellere sahip bulunmuştu.

Khalkedon Konsili'nde *physis* tanımı yapılırken tabiatların değişmediği ve yok edilmediği hususunda ısrar edildiği halde, insan tabiatının hiç değişmediği ima edilmemiştir. İnsanlığı değiştirmek beden alma mefhumunun zaten en temel noktasıydı. Eğer "tabiatta değişim" tabiri yerine kilise babalarının asıl kast ettikleri "düşmüş insan tabiatının iyileştirilmesi" ifadesi konulursa bu olgu daha açık görülecektir. Bu şekilde bir değişikliğe izin vermek, (ilahî veya beşerî) tabiata has özün değiştirilmesi veya yok edilmesi anlamına gelmez. Kyrillos'a göre, beden alma mefhumunda ilahî tabiatın maruz kaldığı değişim (*kata physin*[226] değil de *kat'oikonomian*[227]) onun ebedî ihtişamının bir eylemi olarak görülecek derin bir *kenosis*tir[228], bir sınırlama değildir. Ve insan tabiatının maruz kaldığı değişim onun ilahî güzellik, yaşam ve inayet ile ışıldamasıdır, yani kısaca onun olması gerektiği konuma geri getirilmesidir. Bu, pek de *kata physin* bir değişim değildir ama gene de Söz'ün ölümsüz hayatı hediye etmesi nedeniyle tabii sınırlar (*oroi*) eski tabiatından gayet derin ve varlığına ilişkin şekilde uzak-

[226] Çevirenlerin notu: Yun. "Tabiata göre".
[227] Çevirenlerin notu: Yun. "Takdire göre".
[228] Çevirenlerin notu: Yun. *kenosis*: "boşalma".

laştırılmışlardır (insan tabiatının bu eski sınırları onun *phtharsia*[229] ve ölüme düşmesiyle konulmuştu)[230].

Özetle, bedene bürünme hadisesinin bütün meselesi düşmüş insanlığın eski Ademî tabiatının sağaltılması, kurtarılması ve ait olduğu konuma getirilmesidir. Bu yüzden insanlığın İlahî Söz tarafından benimsenmesi demek, insan tabiatının yeniden inşaından başka bir anlama gelmez. Değişimin sağaltıcı anlamdaki bu kudreti, Kyrillos ve Khalkedon'un kristolojik *henosis* teriminde anlam bulur. Dolayısıyla bu kristoloji (sıklıkla ve maalesef müfessirlerin yaptığı şekilde) fizik veya matematik gibi kısır bir egzersiz değildir, fakat esenlik taşıyan bir sağaltma ezgisidir: Ebedî Efendi'nin dünyevî bir tabiata tenezzül etmesi bu tabiatın ölü topraktan yukarıya kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır.

Rab'de beden alma mefhumu sırasında ilahî tabiat tarafından özgünlüğü korunarak benimsenmiş olan insan tabiatı, düşkün insan tabiatının bayağı statüsünden ilahî Söz'ün insan tabiatı haline dönüşmüştür: İnayetle doludur, ışıkla doludur ve olması gereken konumdadır (tıpkı Tanrı'nın insan için en başta amaçladığı gibi). Kısacası, kaynak (*arkhe*) halinde insanlığın beden alma mefhumu aracılığıyla edindiği Tanrılaşma lütfundan bekleyeceği bütün değişimin paradigması olmuştur. Bu sebeple şu nokta çok önemlidir ki, Khalkedon'un *physis*lerde değişim ve yok olmayı reddetmesi, beden almadan sonra iki tabiat mevcut olduğu iddiasının önceki iki tabiat iddiasıyla tamamen aynı anlama geldiği manasında anlaşılmamalıdır. Yine de burada değişimden kast edilen, tabiatların içindeki bir değişim değil de Tanrısallığın insanlığın ölümlü haline nüfuz etmesinde görülen kudretli tesirlerdir. İnsanlık, bu nüfuz sayesinde Tanrı'yla birlik halinde hayat sahibi bir konuma tekrar konulacaktır. İşte kristolojik *henosis* bedene bürünmüş Rab'be bunu yaptı. O'nun özgün insanlığına kuvvet ve ışık verdi. Halen bedene bürünme mefhumunun kilise aracılığıyla düşmüş insanlığa getirdiği şey budur. Devam etmekte olan bu etkiler, inananların halen eski ölümlü ve yok olmaya mahkûm Ademî insanlıktan çıkarak ilahî takdis ve yaşamla dolu olan ikinci Âdem'in yeni insanlığına geçmelerinde görülmektedir.

Eğer Khalkedon taraftarı Dyofizitler 451 yorumlamasını kristolojik birlikteki mucizevî gizemi Mesih'te cereyan eden kuvvetli bir biçim değiştirme olarak algılamazlarsa, bu takdirde bizler Khalkedon imanını yanlış tefsir ettik demektir.

---

229 Çevirenlerin notu: Yun. "Yok olma".

230 McGuckin dipnot 23: *Phtharsia* ve insanlığın günah sebebiyle ve ilahî planın ona verdiği yaşamın kaybı sebebiyle ölüme düşmesi, Athanasios'un insanlığın kurtuluşuna dair kristolojisinin *Vücuda Bürünme* isimli büyük eserinin anahtar terimidir.

Khalkedon'u ağırlıklı olarak *Tomus* merceğiyle okuyanlar ise (bugüne kadar Katolik ve Protestanların yaptıkları gibi) bu konsilin "beraberce birliğe akış" anlayışının nüvesini, beden almış Rab'deki insanlık ve Tanrısallığın özgün özelliklerini adeta kiloyla ölçmeye çalışan bir ısrarın arkasına saklamaktadırlar. Ancak Miafizitler 5. yüzyıldan beri pek çok fırsatta belirttikleri gibi Apollinariosçu veya Eutykhesçi değildirler. Ayrıca, Khalkedon'u ve bu konsile dair tefsiri II. Constantinopolis Konsili (553) seviyesine çıkararak bu iki "sapkın" görüşlü ilahiyatçıya had bildirme haline getirmemeliyiz. Khalkedon bunlardan daha fazlasıdır.

II. Constantinopolis, batılı Khalkedon taraftarları tarafından kurtuluş teolojisi hakkında geri kalma riski pahasına göz ardı edilmiştir. Dahası, Doğu Ortodoks gelenekleri tarafından da 451'deki gerçek amacın açıklanması addedildiğinden göz ardı edilmiştir. Sonuçta Bizans Khalkedon geleneği Leo'nun *Tomus*'u gibi yontulmamış Dyofizit yaklaşımları düzeltici gücünü gösterme fırsatını kaçırmıştır. Fakat II. Constantinopolis Konsili, Miafizitlerin *henosis* hakkında onun kudretle ilgili olduğuna yönelik ısrarları dolayısıyla tepki almıştır. Khalkedon'da geçen kritik öneme sahip bir tabir, *henosis* meydana geldikten sonra mevcudiyetini sürdüren (ilahî ve beşerî) tabiatların *gnorizomenon* olduklarıdır, yani sadece aklî algılamayla bilinebilecekleridir[231]. Bu nedenle bu bilinebilirlik gerçekte değil teoride mevcuttur. Bununla birlikte Khalkedon metninin bu kısmını tefsir edenler tarafından "gerçekte var olmuştur" diye yanlış aktarılmıştır. Aslında bunun anlamı Hristiyan aklın Mesih'e iman ederken O'nun insanlığı ile Tanrısallığı arasındaki farkı da gözeteceğidir. Çünkü Hristiyan aklı bu iman ifadesinde kilisenin İsa'ya Tanrı olarak ibadet ettiğini anlamakla beraber, İsa'nın da bizzat Baba'sının önünde diz çöktüğünü ve O'na kendisinin Tanrı'sı olarak hitap ettiğine şahittir. Yine de Söz kendisini *henosis* tasviriyle insan tabiatına o kadar

---

[231] McGuckin dipnot 24: Böylece, iki tabiat, aklın onları artık bir olmuş iki ayrı şey addetmesi şeklinde anlaşılır. Buradaki *gnorizomenon* terimi Kyrillos'un *Succensus'a Birinci Mektup*'unda geçen "fikrî tetkik" (*oson men heken eis ennoian*) ile aslında aynıdır. Khalkedon'un iman formülü (Latinlerin geleneksel âdeti olduğu üzere) feci şekilde Leo'nun *Tomus*'unun merceğinden geçerek tefsir edildi. Mamafih Khalkedoncu iman formülü Leo'nun *Tomus*'unu doğru inançlı fakat yetersiz kabul etti. Diğer bir deyişle konsilin formülü Leo'yu düzeltici bir işlevdedir. Kyrillos'un kendisi aslında Khalkedon'daki uzlaşmanın temel unsurlarını *Succensus'a Birinci Mektup*'ta şöyle vermektedir (6-7): "Ve böylece biz, bütün anlayışı aşacak ve kelimelere dökülemeyecek bir şekilde, karışım olmadan (*asynkhytos*), değişim olmadan (*atreptos*) ve dönüşüm olmadan (*ametabletos*), Baba Tanrı'nın Söz'ünü aklî ruhla donatılmış kutsal bedene birleştiriyoruz. Ve bununla BİR Oğul ve Mesih ve Rab'be iman ediyoruz. Bu varlık, Tanrı ve insanın aynısıdır. Ve Tek Doğurulmuş Olan'ın enkarnasyonuna gelince, o zaman teoride kalırsak (ve manevî gözlerle görülebildiği kadarıyla) iki tabiatın birleştiğini kabul edebiliriz ama bir Mesih ve bir Oğul ve bir Rab insan olmuş ve vücut bulmuş Tanrı'nın Sözü'dür."

içten bir şekilde birleştirmiştir ki, bu mucizevî gizemden sonra gözlerimizin önünde bu kadar büyük bir mucize duruyorken artık Tanrısallığın insanlıktan ayrılığı gibi aşikâr bir meselede oyalanmaya devam etmek boşunadır: Söz, geçirdiği beden alma sürecinde iki tabiatı (birbirine karışmadan) "bir" yaptı. Çünkü bu birleştirici güç, bizim ölümcül şekilde Tanrı'dan uzaklaşmamıza neden olan varlıksal kusurlarımızın giderilmesinden başka bir şey değildir. Bu yüzden daha önce de söylediğim gibi Birlik'te fizik egzersizi gibi bir şey değil, fakat Mesih'te ölümsüzlüğü kazandıran mistik bir deneyim görülmelidir. Khalkedoncu düşüncenin büyük trajedilerinden biri bu gizemin matematiksel boyutu üzerine çok emek sarf edilmiş olması, ama "birliğe beraber akış" dinamiğinin tefsiri üzerinde çok çok az durulmasıdır. "Birliğe beraber akış" Mesih aracılığıyla kurtuluşun *energeia*sıdır.

Açıkçası Khalkedon bu şekilde Kyrillos'un düşüncesine sadık şekilde anlaşılabilir ve bizden ayrı düşmüş olan Doğu Ortodoks kardeşlerimiz Kyrillos'un *mia physis* tabiriyle Khalkedon yorumlamasının aslında gerçekten aynı şeyi söylediklerini dile getirdiğimizde bize itimat edebilirler. Bu netleştirmeyi yaptıktan sonra yüzyıllar boyunca devam etmiş olan karşılıklı işitme hatalarını geride bırakabiliriz ve bizi bölmeye devam eden gerçekten "bölücü" teolojik konuları konuşmaya başlayabiliriz. Bunlar arasında konsillere bağlı ekümeniklik de bulunmaktadır ve bu mesele de özünde hepimizin hürmet gösterdiği kilise babalarının tefekkürüyle gayet yakından ilişkilidir.

DİZİN



A

Abbasî-ler, 15, 34, 41, 42
Abdulahad, Anhelli, Baselios, 39
Abgar, 15, 22, 29, 60, 77
Abraham, Kaşkarlı, 32
Ad(d)ay, 15, 26, 37, 60, 77, 105
Afrahat, 15, 16, 35, 56, 78, 79, 82, 87, 95, 108
Ahameniş-ler, 15, 16, 28, 40
Ahmed, III., Osmanlı sultanı, 41
Ahvaz, 40
Akakios, Amidli, 81, 83
Akakios, Halepli, 81
Akrostiş, 16
Aleksandreia, 19, 21, 27, 29, 37, 43, 45, 47, 48, 54, 57, 60, 71, 94, 100, 102, 107, 116, 117, 127, 128, 132, 134, 135, 141, 145
Aleksandreia (İskenderiye), 16, 17, 18
Aleksandros, Megas, Büyük İskender için bkz. İskender, 16
Aleksandros, Aleksandreia başpiskoposu, 21, 45
Alp Aslan, Selçuklu sultanı, 52
Ambrosius, 35
Amida, 12, 26
Amida (Diyarbakır), 33
Anadolu (ve Rum), 42, 51, 52, 63
Anafora, 17
Ankyra (Ankara), 45, 83
Antigonos, 16
Antiokheia, 17, 18, 27, 31, 38, 41, 43, 48, 54, 56, 59, 61, 81, 83, 88, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 109, 116, 117, 118, 125
Antiokheia Okulu, 17
Antoloji, 18
Antonios, Aziz, 34
Apokaliptik, 19
Apokrif, 19
Apollinarios-çu, Laodikealı, 133, 136, 139, 151
Apologia, apologetics, 20, 89
Aramî-ler, 20, 28, 60
Arap-lar, 17, 18, 27, 30, 51, 52, 60, 100, 109
Arapça, 15, 23, 24, 25, 30, 33, 38, 41, 51, 61, 71, 75
Arbela (Erbil), 53
Ardeşir, Sasanî İmparatorluğu'nun kurucusu, 48, 52
Arius, 12, 17, 18, 21, 45
Ariusçu-luk, 21, 45, 118, 133, 139
Artabanus, V., Part hükümdarı, 48, 52
Assemani, Joseph, 111
Athanasios, III., Dabbas, Sür. Ort. Patr., 41, 135
Athanasios, Aleksandreialı, 35, 118, 133, 134, 136
Athanasios, II., Süry. Ort. Patr.
Augustinus, 35, 149
Augustus, Roma imparatoru, 51
Ayin-sel ve bkz Kutsal Ayin, 22, 35, 37, 53

B

Babay, 22, 23, 85, 86, 87, 92, 93, 94, 95, 109
Babil-ce, 16, 17, 47, 51, 53, 60, 63
Baboway, 75
Bağdat, 15, 33, 75
Bakire Meryem, 27, 28, 34, 106, 44, 62, 124, 135
Bardaysan (Lat. Bardesanes) , 21, 22, 56, 61, 77
Barsoum, Ignatius Aphram I, 77
Basamaklar Kitabı, 108
Basileios, Kaiserialı, 39

Basra Körfezi ve civarı, 48
Başdiyakoz, 22
başkeşiş, 83
başpiskopos, 134
Baybars, Memlük sultanı, 42
Behnam, IV., Baselios, 39
Benedictus, XIII., Papa, 41
Bet Lapat, 53
Beyt'ül-Hikme, 15
Bibliotheca Orientalis, 111
Birlik Kitabı, 23, 23
Brock, Sebastian P., 14, 64, 68, 99, 102
Brooks, Ernest Walter, 120, 122, 124
Byzantion, 23

C - Ç
Cengiz Han, 15
Chabot, J.-B., 57, 81, 103
Cizre, 60
Cizvit, 23, 69
Clemens, 17, 35
Constantinopolis, 12, 17, 22, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 32, 34, 37, 40, 41, 43, 44, 48, 59, 60, 83, 86, 106, 117, 118, 120, 122, 131, 141, 145, 151; konsiller II. Constantinopolis Konsili (553), 40, 117, 145, 151; III. Constantinopolis Konsili (680-681), 26, 43
Constantinus, I., Roma imparatoru, 23, 44
Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), 75
Credo, 24
Cross, Frank L., 14, 64, 69
Cundişapur, bkz Bet Lapat
Curetonian, 24
Cureton, William, 24
Çile-ci-lik, 24, 38, 39

D
Dadişo, 83
Danyal Kitabı, 19
Darios, I., Ahameniş hükümdarı, 16
De Vries, W., 83, 89, 106, 116
Deccal, 24
Decius, Roma imparatoru, 62
Derkenar, 24, 25, 55
Desreamaux, Alain,
Detlef, C., 71
Diatessaron, 25, 95
din şahidi, İng. confessor, Sür. Mawdyana, 25
Diocletianus, Roma imparatoru, 29, 51, 78
Diodoros, Tarsoslu, 18, 43, 59, 88, 105, 133, 134, 146
Dioecesis, dioikesis, 42
Diofizit, dyofizit-ist-izm, 26
Dioskoros, 17, 28, 29, 43, 68, 116, 117, 122, 136, 140, 142
Diot(h)eletizm, dyot(h)eletist, 26
Diyakoz, 21, 45, 49
Diyakritik, 25
Diyalekt, 38
Doğu (Asur Keldani) Kilisesi, 22, 23, 26, 33, 38, 39, 43, 44, 50, 53, 59, 75, 76, 81, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111
Doğu Hristiyanlığı, 25, 115
Doğu Roma-lı, 18, 23, 34, 79
Doketizm-tist, 26
Duval, Rubens, 92

E
Ebu el-Farac ibn el-Tayyib, 15
editio princeps, 26
Efrem, 26, 35, 56, 60, 77, 80, 82, 87, 94, 95, 106
Eidos, 123
Ekbatana, 16
Ekümenik, 27, 23, 27, 34, 36, 42, 67, 70, 71, 72, 76, 101, 106, 110, 111, 116, 126, 132, 133, 134,
el-Memun, 15
Emevî-ler, 27, 30
enkarnasyon, 91, 93, 125
Ephesos Konsilleri, I. Ephesos Konsili (431), 27, 37, 43, 61, 87, 99, 104, 132, 133, 142; II. Ephesos Konsili (449), 28, 29, 43, 116, 117, 136, 141, 142
Eski Ahit, 28, 32, 36, 49, 54, 55, 57, 59, 62

Estrangela, estrangelo, 29
Eugenios, Seleukeialı, 60
Eugenius, IV., Papa, 33
Eusebios, Kaisareialı, kilise tarihçisi, 15, 21, 32, 76, 77, 79, 107, 108
Eusebios, Tellolu, 81
Eutykhes, 28, 29, 34, 38, 43, 59, 68, 70, 89, 102, 105, 115, 116, 119, 120, 140, 141

F
Fenqito, 29
Fısıh, 29
Fiey, Jean-Maurice, 53
Filalathes, 124
Filoksenos, 30, 38, 94, 95
Flavianus, 28, 35
Fraates, I., Part hükümdarı, 47
Fragman, 29

G
Geç Antikçağ, 14, 29, 63, 64, 89, 90
Gerşunî, Garşunî, Karşunî, 30
Golgotha, 37
Gorgias Press, 14, 64
Gregorios, Nazianzoslu, 32, 35, 134, 136
Gregorios, Neokaisareialı, Mucize Yapan
Gregorios, Nyssalı, 32
Grillmeier, Aloys, 68, 117, 118, 121, 125

H
Haçlı-lar, Haçlı Seferleri, 18, 23, 30, 40, 60
Hagiyografi, 30
Hainthaler, Theresia, 68, 121
Hareke, 25
Harkel, 30
Harran, 48
Harun er-Raşid, 15
Heksaemeron veya Yaratılışın Altı Günü, 31, 57, 62
Helena, Constantinus'un annesi, 37
Helenistik Uygarlık, Dönem, vs., 19, 30, 34, 36, 37
Herakleios, Doğu Roma imparatoru, 26, 40, 43, 52
Hibo (veya İbas), Urhoylu/ Edessalı, 44, 83, 88, 116
Hieronymus (İng. Jerome), 35
Homo assumptus, 107
Horepiskopos, 31
Hudra, 31
Huneyn ibn İshak, 15
Huzistan, 40
Hüsrev, I., Sasanî şahı, 52, 85
Hüsrev, II., Sasanî şahı, 18, 52
hypostasis, 31, 50, 92, 93, 100, 101, 103, 107, 118, 119, 123, 125, 127, 128, 131, 136, 137, 138, 140, 143, 144, 145, 148

I
Ieremias, III., Constantinopolis Rum Ortodoks Patriği, 41
Ignatios, Antiokheialı, 35
Ioannes Khrysostomos bkz Yuhanna Khrysostomos, 18, 35, 43, 95, 134
Iulianos, Halikarnassoslu, 19, 121, 122
Iulianus, Roma imparatoru, 80
Iulius Caesar, Romalı komutan, devlet adamı, 16, 48
Iustinianus, Roma imparatoru, 18, 48, 55, 61, 68, 85, 86, 109, 121
Iustinos, Şehit (İng. Justin Martyr), 80, 108

İ
İncipit, 23
inziva ve münzevi, 34, 39, 56
İsa Mesih, 17, 18, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 34, 35, 37, 42, 43, 47, 48, 57, 61, 62, 123, 125, 127
İshak, Cibeyr, Baselios, 39
İshak, Antiokheialı, 35
İshak, Ninovalı, 35
İskender, Makedonyalı komutan, Aleksandros, 16, 17, 30, 47, 53, 54, 63
İsrael, 20

İşler, Elçilerin İşleri, Şehit İşleri, 18, 19, 20, 27, 30, 63, 77, 80, 82, 109
İzla, 32, 87

J
Josephus, 11, 54

K
kanon-ik (her anlamıyla), 19, 32, 41, 57, 59
Kappadokeialı Babalar, 31, 32
Karşunî bkz Gerşunî
Kartir, 77, 108
Katolik-ler, 23, 28, 32, 33, 36, 37, 39, 41, 42, 56, 59, 89, 110, 116, 126, 128, 141, 151
katolikos (unvan), 22, 26, 33, 53, 75, 82, 86, 89, 100, 108, 110, 111
Kavad, I., Sasanî şahı, 52
Keldanî-ler, 33, 75
Kenneşre Manastırı, 33
keşiş-ler-lik ve başkeşiş, 22, 29, 31, 32, 34, 39, 40, 41, 72
Ketuvim, 28, 54, 57, 58
Khalkedon-cu, 34, 87, 88, 90, 91, 92, 100, 101, 102, 110, 117, 118, 121, 123, 125, 126, 128, 131, 141, 144, 150, 151, 152
Khalkedon Konsili, 12, 17, 23, 26, 28, 29, 32, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 50, 59, 67, 68, 69, 70, 75, 86, 88, 89, 90, 99, 100, 101, 102, 103, 109, 115, 116, 118, 120, 122, 127, 131, 141, 142, 145, 146, 148, 149 (451)
Khrestomathia, 35
Kıbtî-ce-ler, 35, 43, 67, 71
Kilise Babaları, 35, 54, 141
Kiros, II., Ahameniş hükümdarı, (Kuroş, Keyhüsrev, İng. Cyrus), 16
Kitab-ı Mukaddes; krş Tanak, Yeni Ahit, Eski Ahit, 16, 18, 19, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 43, 44, 45, 48, 49, 55, 57, 62, 100, 104, 119
Kolofon, 36, 54
konsil (ekümenik konsiller dışındakiler), 21, 27, 28, 36, 55, 56, 81, 83, 85, 88, 101, 115, 118, 132, 141, 146
konsül, 36
kozmoloji, 36
Kristoloji, 18, 37, 50, 119
Kutsal Ayin, 17, 24, 35, 37, 49
Kutsal Ruh, 37, 48, 55, 59, 124, 135
Kutsal Teslis, 27, 31, 37
Kyrillos, Aleksandreialı, 34, 35, 44, 56, 88, 94, 105, 109, 115, 116, 117, 118, 122, 129, 131
Kyrillos, VI., Antiokheia Melkit Rum Katolik Kilisesi kurucusu, 41
Kyros, bkz Qiyore

L
Lebon, Joseph, 70, 92, 101, 115, 118, 121, 122, 126, 138
Lehçe, 20, 38, 40, 53, 60
Leo, Papa, 104, 117, 141
Leontios, Byzantionlu, 127
Levi, Peter, 69
Luisier, Philippe, 67
Lukianos, Antiokheialı, 18
Luther, Martin, 19

M
Macomber, W., 90, 104
Madnhaya, 38, 44
Madraşa, 38
mafriyan, 39
Malabar, 39, 81
Malankara, 33, 39, 70, 109, 115, 126
Malazgirt, 52
Malki, Midyatlı, Baselios, 39
Manastır, 22, 32, 34, 40, 86
Manda'î, 20, 40
Mani, 40, 61
Maniheizm, 40
Mansur, 15
Mardin, 39, 60, 64
Marginalia, 25
Mari, 26, 44, 77, 83, 105
Markion, 22, 61
Marunî, 40
Marutha, 39, 81, 82
Masoretik, 41

Maurikios, 53
McGuckin, John
Mecûsî, 63, 77, 80
Mehmet, II., Osmanlı sultanı, 24
Melik Şah, Selçuklu sultanı, 52
Melkit-ler, 17, 40, 41
Memlük-ler, 18, 41
Memra, 42
Meryem, bkz Bakire Meryem
Metropolit, 42, 81
miafizit-ler, 17, 40, 42, 43, 55, 125
Mikhael, Süryani Mor Rabo Büyük Tarihçi Patrik, 21
Mikra, 36
Mimra, bkz memra
Mitridatesi I., Part hükümdarı, 47
Moğol-lar, 15, 42, 43
Monofizit, 42, 43, 118
Monot(h)eletist-izm, 26, 40, 43
Mor Abraham Manastırı, 32
Mor Awgin Manastırı, 32
Mor Awgin ve Ewgin, 32
Mor Malke Manastırı, 32
Mor Samuel Manastırı, 32
Moss, Cyril
Muhammed, Hz., peygamber, 15
Musul, 20, 33
Müller, G., 71
Myron, 44

N
Narsay, 44, 84, 88, 94, 100, 105
Nasturî, bkz, Nesturî
Nestorios, 18, 26, 27, 34, 37, 38, 43, 44, 88, 94, 102, 104, 105, 106, 107, 111, 119, 133, 134, 136, 138, 139, 140, 143, 146, 147, 148
Nesturî, 38, 44, 89, 94, 99, 104, 105, 106, 111, 116, 118, 125, 131, 141
Neviim, 28, 54, 57, 58
Nikaia ve Konsili, 17, 21, 24, 27, 28, 34, 44, 45, 48, 76, 82, 83, 101, 109, 118, 133, 134, 139
Ninovalı İshak, 35
Nisibis ayrıca bkz Nusaybin, 45, 53, 61, 64, 75, 84, 86, 108, 109
Novella, 45
Nusaybin ve bkz Nisibis, 12, 22, 26, 32, 44, 45, 60, 80, 84, 85, 86, 109, 111

O
Oikumene, bkz Ekümen-ik
Origenes, 17, 31, 36, 45, 54, 57, 134
ortodoks-luk, 33, 38, 39, 41, 43, 45, 54, 55, 56, 61, 67, 68, 69, 70, 72, 75, 82, 86, 88, 91, 92, 93, 95, 99, 101, 102, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 126, 127, 128, 131, 132, 140, 142, 144, 145, 151, 152
Oryantal-izm-ist, 46
Osmanlı-lar, 18, 24, 41, 42, 60

P
Pagan-izm, 46
Pakida, Urhoylu, 81
Palimpsest, 47
Palmiye Pazarı, 47
Panteizm-ist, 47
Papa, 23, 28, 29, 32, 33, 39, 41, 47, 59, 78, 104, 110, 117, 141
Part-lar, 16, 47, 52, 60, 77, 79
Paskalya, 23, 25, 45, 47, 48, 81
Patrik-lik, 33, 38, 48, 145
Patrologia Graeca, 95
Patrologia Orientalis, 84, 94, 124
Patrologia Syriacan, 80, 108
Paulos, Elçi/Havari, 12, 27, 56, 63
Paulos, Samosatalı, 118
Paulos, Tellalı, 57
Pawlos, Baselios I.
Pazargad, 16
Pentateukhos, 28, 48, 59
Pentekost, 48
Pers Okulu (Urhoy), 61, 81, 84, 85, 87, 88, 109
Persepolis, 16
Peşitta, 20, 49, 94
Petros, Elçi/Havari, 19, 27, 49
Philippos, 22

Philo, 11, 16, 54
Physis, 117, 119, 132, 136, 138, 140, 143, 147
piskopos, 27, 31, 38, 42, 43, 49, 81, 83, 84
Platon-cular, 17, 123
Polykarpos, 35
Pompeius, Romalı komutan ve devlet adamı, 48
Porphyrios, Antiokheialı, 81
Praefectura, 49
Proklos, 145, 146
prosopon, 50, 100, 101, 103, 119, 127, 136, 139, 145
Protonike, 15, 37
Provincia, 49
Pseudo, 50, 63
Ptolemaios, II., Philadelphos, Mısır hükümdarı, 16, 54
Ptolemaios, İskender'in komutanı, 16
Pulcheria, 28, 34

Q
Qardagh, 80
Qiyore (Kyros), 61
Qnoma, 50, 103

R
Rabbula, 44, 61
Roma-lı-lar, 16, 18, 20, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 60, 62, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 87, 89, 93, 101, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 117, 118, 139, 141, 149
Rum Katolik (Melkit), 41
Rum Ortodoks, 28, 36, 37, 41, 54, 61, 70, 110

S
Samî-lern, 20, 40, 51, 56, 77
Samuel, V. C., 69, 70, 102, 116, 120, 125, 126
Sasanî-ler ve Sâsânî-ler, 17, 18, 26, 38, 40, 45, 48, 52, 53, 56, 61, 63, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 110
Schoonenberg, Piet, 69
Sebt, 57
Sedra, 52
Selçuklu-lar, 18, 52
Seleukeia-Ktesifon, 33, 77, 78, 80, 82, 83, 84, 85
Seleukeia-Ktesifon, Konsili, 26, 53, 76, 81
Seleukos, 16, 17, 47, 53, 60, 63
Selim, I., Osmanlı sultanı, 42, 60
Septuaginta, 16, 19, 53, 57
Seraphim Tanas, Şamlı, 41
Sergios, Riş'aynolu, 121
Serhas, I., Ahameniş hükümdarı (İng. Xerxes), 16
Serto, 54
Severos veya Severus Antiokheialı, 19, 35, 89, 100, 109, 121, 122, 127, 138, 140
Sinaiticus, 55
Sinod, 55
Skholion-a, 55
Sogdia, 47
Sokrates, Kilise tarihçisi, 37, 83
Stefanos Bar Sudayli, 47
Substantia, 31, 143
Sünnetliler, 55
Sütun-cu-luk, 50, 56, 61
Sylvestros, Antiokheialı keşiş, 41
Synodicon Orientale, 56, 81, 82, 83, 103
Syro-Hexapla, 57

Ş
Şabat, 57
Şakrallah, Baselios, 39
Şam, 20, 27, 41, 127
Şapur, I., Sasanî şahı, 18, 52, 78
Şapur, II., Sasanî şahı, 26, 52, 78, 79, 80, 108
Şarlman, İng./Fr. Charlemagne, Lat. Karolus Magnus, 29
Şavuot, 48
Şeriat, 28, 57

T
Tanak(h)ayrıca bkz Tevrat, 19, 20, 28, 32, 36, 37, 41, 48, 49, 53, 57, 58, 59, 62
Targum, 58

Tatianus, 25, 31
Tertullianus, 35, 139, 149
Tetrarkhia, 51
Tevrat, ayrıca bkz Tanak, 48, 51, 57, 58, 59, 60
Theodoretos, Kyrroslu, 116
Theodoros, Mopsuestialı, 18, 43, 44, 45, 59, 84, 94, 104, 105, 109, 116, 133
Theodosios, I., Doğu Roma İmparatoru, 22
Theodosios, II., Doğu Roma İmparatoru,27
Theotokos, 28, 106, 135, 139
Thomas ve Toma, Elçi/Havari, 26
Tıkrit-li, 38, 39
Timotheos Ailuros, 122
Tobit Kitabı, 59
Toma, Harkelli, 34
Tomus, 28, 35, 59, 116, 117, 141, 148, 151
Tora(h) , 48, 59
Traianus, Roma imparatoru, 48
Trisagion, 59
Triteizm-istler, 31, 59
Tur Abdin, 20, 32, 39, 60, 64

U - Ü
Urhoy, 12, 15, 20, 22, 26, 29, 38, 44, 45, 55, 60, 77, 80, 84, 85, 87, 88, 109, 116
Urhoy Kroniği, 61
Ülkelerin Yasalarına Dair Kitap, 22, 77

V
Vaftiz, 24, 61, 95, 148
Valens, Roma imparatoru, 18, 22
Valentinus-çu, 118
Valerianus, Roma imparatoru, 52, 78
Varghese, Baby, 113
Venedik, 23
vita, 30

W
Wadi Natrun, 24
Woodbroke Studies, 117
Wright, William, 21

Y
Yahballaha, I., 83
Yahya ibn Adi, 15
Yakubî-ler, 56, 61, 117
Yakup, Urhoylu, 21, 34, 56
Yakup Burdʿoyo, 60, 61
Yakup, Suruçlu, 21, 55, 62, 87, 94
Yakut, 33
Yaratılışın Altı Günü, bkz Heksaemeron
Yasa, 28, 57, 59
Yazdgirt, I., Sasanî şahı, 79, 81, 83
Yazdgirt, II., Sasanî şahı, 80, 83
Yedi Uyurlar Efsanesi, 62
Yeni Ahit, 18, 19, 20, 24, 25, 27, 28, 30, 32, 36, 37, 38, 48, 49, 54, 55, 57, 62
Yeşuyab, II., 100, 101
Yezdigerd, III., Sasanî hükümdarı, 52
Yuhanna Hormezd, 33
Yuhanna Philoponos/Filoponos, 59
Yuhanna Sulaqa, 33
Yuhanna/Ioannes Khrysostomos, 59
Yuhanna, Damaskoslu (Şamlı Ioannes), 127
Yuhanna, Elçi/Havari, 19, 49
Yuhanna, Ephesoslu, 60
Yunan-ca, 11, 12, 15, 16, 19, 20, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 34, 35, 42, 46, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 67, 71, 72, 76, 78, 82, 85, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 111, 116, 126, 140, 141, 143

Z
Zerdüşt-lük, 52, 63, 108